EL LADO MÁS OSCURO DEL RENACIMIENTO

Alfabetización, territorialidad y colonización

Walter D. Mignolo



EL LADO MÁS OSCURO DEL RENACIMIENTO

Alfabetización, territorialidad y colonización

EL LADO MÁS OSCURO DEL RENACIMIENTO

Alfabetización, territorialidad y colonización

Walter D. Mignolo

Traducción: Cristóbal Gnecco
Universidad del Cauca



Editorial Universidad del Cauca
2016

Mignolo, Walter.

El lado más oscuro del renacimiento : Alfabetización, territorialidad y colonización = The darker side of the Renaissance / Walter Mignolo ; Traducido por Cristóbal Gnecco.-- Popayán : Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

483 p. imágenes.

Incluye referencias bibliográficas : p. 431-468 e índice analítico p. 469-483

1. ANTROPOLOGÍA CULTURAL. 2. EUROCENTRISMO. 3 HISTORIA – COLONIZACIONES. 4. SOCIOLOGÍA. I. Título. II. Gnecco, Cristóbal, Trad. III. Universidad del Cauca.

ISBN: 978-958-732-224-8
301 M636
scdd 21

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

Primera edición en castellano:
Editorial Universidad del Cauca, enero de 2017

Título original en inglés:
The darker side of the Renaissance
Primera edición en inglés:
© University of Minnesota Press, 1995

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca
Corrección de estilo: Doris Manrique
Diagramación: Daniel Eduardo Pérez Melenge
Diseño de carátula: Daniel Eduardo Pérez Melenge
Editor General de Publicaciones: Alfonso Rafael Buelvas Garay

Editorial Universidad del Cauca
Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14
Popayán, Colombia
Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134 - 1135
editorialuc@unicauca.edu.co

Impreso en Cali, Valle del Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

Sobre el autor

Walter D. Mignolo es profesor William H. Wannamaker y director del Center for Global Studies and the Humanities en Duke University. Es investigador asociado en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, desde 2002 e investigador asociado honorario en CISA (Center for Indian Studies in South Africa), en University of the Witwatersrand, Johannesburgo. Entre sus libros están *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization* (1995, con traducciones al chino en 2015 y ahora al castellano); *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000, traducido al castellano, portugués y coreano); *The idea of Latin America* (2006, traducido al castellano, coreano e italiano); y *Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality* (2007, traducido al alemán, francés, sueco, rumano y castellano).

Contenido

Lista de figuras

Agradecimientos

La primera iniciativa para la traducción de *El lado más oscuro del Renacimiento* fue de Raymundo Sánchez Barraza, coordinador del CIDECI, Chiapas, durante una de mis visitas a la Universidad de la Tierra. Una primera versión de la traducción se efectuó en el CIDECI por Iván Jacobo Herrera. Poco tiempo después estuve en la Universidad del Cauca, en Popayán, invitado por Cristóbal Gnecco para dictar un seminario en el Doctorado en Antropología. Durante esa visita Cristóbal me sugirió traducir el libro y publicarlo en Colombia. Le comuniqué que había ya una traducción en curso en la Universidad de la Tierra. En ese momento acordamos comunicarnos con Raymundo para investigar el estado de la traducción. Después de muchos avatares Cristóbal quedó a cargo del trabajo. Al finalizar la primera versión Cristóbal me envió el manuscrito. A partir de ese momento hubo cuatro revisiones más. Mi revisión, la de Cristóbal a mis revisiones, nuevas revisiones de mi parte y versión final de Cristóbal. En suma, un trabajo minucioso a varias manos en un castellano que lleva las huellas de Chiapas, de Cauca y de Argentina. Mi agradecimiento a Raymundo y a Cristóbal por su paciencia, interés y generosidad.

En el momento en que todo esto ocurría Axel Rojas era director de la Editorial de la Universidad del Cauca. Axel recibió con entusiasmo la iniciativa de traducir y publicar el libro y la continuó apoyando, incluso al terminar su período como director, hasta el momento de la publicación. Mi agradecimiento a Axel por la iniciativa editorial y el apoyo al proyecto.

También agradezco a Martha Cecilia García por su interés en traducir la introducción del libro. La traducción de Martha Cecilia se publicó en *Universitas Humanística*, en enero de 2009. La traducción[1] fue parte de su investigación y surgió de nuestro encuentro en el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Simón Bolívar de Quito, quizás hacia 2007.

Debo mi agradecimiento y reconocimieto a Srinivas Aravamudan, Decano de Humanidades de Duke University, por su generosa contribución para la traducción de esta obra.

---

1 https://geografiaunal.files.wordpress.com/2013/01/2-el-lado-mc3a1s-oscuro-del-renacimiento.pdf

Estoy también profundamente agradecido con Tracy Carhart, asistente del Center for Global Studies and the Humanities, en Duke University, por su paciencia y cuidado en conseguir los derechos de reimpresión de las ilustraciones del libro, una tarea no fácil 20 años después de su publicación original. Su competencia en fotografía también contribuyó a asegurar la resolución necesaria de las ilustraciones para su reproducción.

Prefacio a la traducción castellana

La traducción castellana de *El lado más oscuro del Renacimiento* se concreta veinte años después de su publicación inicial en inglés. No fueron pocas las personas, al menos durante los últimos quince años, que me preguntaron si estaba traducido y por qué no. La primera pregunta fue siempre fácil de responder con un no. La segunda con un no sé, puesto que *Historias locales/diseños globales* (Akal, 2003) y *La idea de América Latina* (Gedisa, 2007) se tradujeron al poco tiempo de publicados; quizás fuera el tema del libro, quizás su extensión, quizás la dificultad con las ilustraciones o quizás razones que desconozco.

Conocer la lengua de la traducción resultó, en este caso, una experiencia interesante. No lo fue con la revisión de las traducciones de las dos obras anteriores, realizadas poco tiempo después de haber sido escritas. En este caso, sin embargo, a veinte y tantos años de su escritura (el libro se entregó a la imprenta en julio de 1993) el asunto se complicó por dos razones, ambas ligadas con la distancia temporal. La primera dificultad fue el vocabulario. En aquel momento, y debido a las conversaciones académicas del momento, el uso de "amerindios" se había generalizado. Nos parecía preferible a "indios" o "indígenas." El inconveniente hoy es que al decir "amerindios" silenciábamos las magníficas civilizaciones del valle de Anáhuac y de la región Maya al sur de México, Yucatán y gran parte de lo que es hoy América Central. De igual manera, con el uso de "amerindios" ocultábamos la también magnífica civilización Inca y los largos períodos históricos de otras tantas civilizaciones, algunas de ellas fechadas antes de Cristo. No escribíamos ni decíamos "amerindia"; solo usábamos el masculino. De manera que en la traducción he mantenido en varios lugares el término original y en muchos otros lugares lo he reemplazado por Pueblos Originaros, Mayas, Aztecas, Incas y, a veces, por las lenguas de pertenencia, náhuatl, maya-quiché, quechua, etc.

Una segunda dificultad en el vocabulario surgió con el uso de "representación". El argumento del libro critica el concepto muy anclado en una filosofía del lenguaje que se extiende desde Platón: la idea de *de-notation* y el presupuesto de que la función primordial del lenguaje es nombrar, asunto de cuya crítica se ocupó Michel Foucault (1966) en *Las palabras y las cosas* hasta nuestros días. Sin embargo, Foucault analizó, admirablemente, cómo se estructuró la creencia en la representación pero no tocó el asunto en lenguas no Occidentales ni, tampoco, qué ocurre cuando lenguas y civilizaciones que no se montaron sobre la filosofía

y el vocabulario griego entran en conflicto y en relaciones diferenciales de poder y en las cuales la idea de "representación" es incomprensible, como mostró Serge Gruzinski en *La guerra de las imágenes* (1994).

Mi argumento se estructuró en lenguas y concepciones del lenguaje ajenas a la genealogía provincial greco-latina que se extendió por el planeta junto con la expansión imperial y logró con-fundir globalismo con universalismo. Partiendo de Humberto Maturana ya en aquel momento había modificado los principios de la semiótica que aprendí en la década de 1970 y había incorporado el principio de que el lenguaje impuso sobre el lenguajeo. Mientras que el primero se convirtió en una estructura a ser estudiada el segundo se concibe como un coordinador de conductas que no representa nada sino que sirve para coordinarnos y reflexionar en el lenguaje. Tal postulado subyace en todo el libro, desde la introducción titulada "Sobre la descripción de nosotros mismos describiéndonos". Una de las imágenes con las que Maturana ilustró la idea es la conocida obra de Maurits Cornelis Escher *Drawing hands*, de 1948. No se trata aquí de *auto-poiesis* puesto que este concepto fue empleado por Maturana para describir el sistema de los organismos vivos. Se trata de un segundo momento en el cual ciertos organismos vivos que interactúan mediante signos orales y gráficos (ver el Capítulo 6 de *Historias locales* titulado "El amor al bilenguajeo") coordinan sus interacciones. Este segundo momento corresponde a la emergencia en el planeta de cierto tipo de organismos vivos cuyo vivir es el vivir de su sistema nervioso. El sistema nervioso se constituye en su nicho y el nicho constituye al sistema nervioso del organismo. Este tipo de organismo tuvo la particularidad de haber inventado signos sonoros y visuales para coordinar sus interacciones. Es decir, este libro y todos continuamos en el presente una forma de vida, biológica y cultural, que arrastra millones de años y es contraria a la idea de que el lenguaje es nada más que el soporte del lenguajeo (interacción de conductas y reflexiones sobre la interacción de conductas, de donde surge un tipo de reflexión que llamamos "teoría") y no un sistema de representación y de comunicación La lingüística y la semiótica se construyeron sobre el presupuesto de que el lenguaje es un instrumento para transmitir informaciones (e.g., comunicación) y para producir representaciones de objetos, acciones, leyes de la sociedad y de la naturaleza, etc. Para esta concepción del lenguaje la "representación" es un concepto clave. La semiosis colonial va por otro camino: se desengancha y desobedece la tradición eurocentrada del lenguaje y opta, decolonialmente, por el lenguajeo.

A pesar de que era consciente de todo lo que acabo de decir al leer la traducción me di cuenta de que la palabra "representación" se había filtrado por el inconsciente y llegado hasta los dedos que construían las frases sobre el teclado. En todos los lugares donde advertí la palabra "representación" la reemplacé por giros lingüísticos que subrayaran la coordinación de conductas más que la representación. Por eso la enunciación tiene un lugar privilegiado en mis argumentos e interpretaciones sobre los enunciados, si bien solo podemos encontrarnos con la enunciación

pasando por lo enunciado en cualquier sistema semiótico, y no solo en lo que llamamos lenguajes verbales y escritos. El concepto de representación oculta lo enunciado y beneficia el control del saber, es decir, la colonialidad del saber.

La segunda razón de la dificultad al revisar la traducción fue el encuentro con el concepto y la idea de "colonialidad". Aunque conocí el concepto poco antes de concluir el manuscrito era ya muy tarde para incorporarlo. Hubiera tenido que re-escribir varios pasajes del libro. Revisando la traducción no pude sustraerme de introducir variantes en una frase o en un párrafo que no podría haber escrito en 1993. No he cambiado el sentido general del argumento; solo lo he dicho como lo diría hoy si estuviera escribiendo ese libro. Las variaciones no son muchas puesto que si bien no era consciente de la colonialidad, la lógica que subyace a los diferentes colonialismos del mundo moderno/colonial, sí lo era del colonialismo. Mi conciencia del colonialismo (investigado en las tres secciones del libro) hizo que el encuentro con la colonialidad fuera como el encuentro de algo familiar que no sabía que existía.

Mientras leía la cuidadosa traducción de Cristóbal Gnecco me di cuenta de que no había leído todo el libro con tanta atención desde la última lectura antes de entregarlo a la imprenta, en julio de 1993. Al hacerlo me fui preguntando qué interés puede encontrar hoy en esta versión al castellano el lector que no lo haya leído en inglés. Y mientras leía imaginaba, a través de párrafos y capítulos, los hilos que atan las tres dimensiones de la colonización analizadas en el libro (del lenguaje, la memoria y el espacio) a la situación de hoy. Al releer el epílogo a la segunda edición en inglés, de 2003, encontré el puente entre la edición original y esta traducción. Escribí el epílogo de 2003 ya bien avanzadas mis investigaciones y reflexiones que transitaron el camino de la colonización (este libro) a la colonialidad (*Historias locales/diseños globales*). Además, en ese epílogo reflexioné sobre dos dimensiones que no había atendido en el libro: la dimensión política y la económica. Pero no solo estos dos aspectos son los que conectan el ayer de la primera edición con el hoy de la traducción al castellano.

En el epílogo a la segunda edición *de The darker side of the Renaissance* introduje una serie de reflexiones que conectan *Historias locales/diseños globales* con el tercer volumen de la trilogía, *The darker side of Western modernity* (2011).

Para poner un poco de orden a estos juegos cruzados vayamos por asuntos convocados. En el epílogo que el lector encontrará en esta traducción castellana subrayé las dimensiones política, económicas y raciales que no fueron directamente elaboradas en el cuerpo del libro que el/la lector/a tiene en sus manos. Estos dos asuntos se entrecruzan en el epílogo y allí se entiende por qué prefiero el concepto "colonialidad económica" al de "capitalismo". La colonialidad económica es una dimensión del patrón/matriz colonial de poder mientras que "capitalismo" es un concepto enraizado en la herencia iluminista europea y, por lo tanto, usado por liberales y por marxistas. "Capitalismo" privilegia una dimensión del patrón/

matriz colonial mientras oscurece las otras. Si bien Quijano mantiene el vocablo "capitalismo" en sus escritos su elaboración de las mutaciones económicas en el siglo XVI y en los circuitos del Atlántico no condice con el sentido que tiene el concepto "capitalismo" a partir de la reestructuración económica de la revolución industrial y la experiencia europea. De ahí la distancia que el concepto de colonialidad establece con el marxismo[2]. Podría decir que son dos teorías que comparten enemigos y visión pero que caminan por dos vías distintas. Ello no solo se traduce en la conceptualización sino, también, en la sensibilidad.

En el epílogo esbozo el cruce de lo político con lo económico siguiendo la trayectoria de las relaciones internacionales (desde Vitoria y Grotius y Locke), la trayectoria del significado teológico del descubrimiento de América (Gómara) y el significado económico (Smith, Marx). En este cruce de lo económico con lo político elaboro sobre el momento histórico en el que surgió la lógica de la clasificación racial que nos domina aún hoy. Fue Quijano quien llamó la atención sobre el racismo en el momento en el que el derecho internacional y la colonialidad económica se encuentran y se acompañan, el uno para justificar la inferioridad de seres humanos y legitimar la expropiación y la explotación y la otra para sacar provecho de la posesión de tierras y la explotación del trabajo. Así surge un nuevo tipo de economía, la economía de acumulación, que consiste en incrementar la escala de expropiaciones y explotaciones, incrementar las ganancias y reinvertirlas para incrementar la producción.

Sin embargo, el aspecto más relevante para mí en la investigación que condujo al argumento aquí expuesto fue el esfuerzo por entender la invasión hispánica desde la perspectiva de las civilizaciones invadidas. Al hacerlo me di cuenta de que, obviamente, no era posible situarme en los cuerpos invadidos y las civilizaciones destruidas pero sí entender la semiosis colonial como un doble proceso ensamblado (*entangled*) por relaciones de poder. De ahí surgió la conexión entre semiosis colonial y epistemología fronteriza, que aprendi de Gloria Anzaldúa. Esto no implicaba, por cierto, caer en la creencia ingenua de habitar los cuerpos y los territorios invadidos y "representar o hablar por los indios" (como, a veces, me endilgan los lectores descuidados y con juicios previos, es decir, con pre-juicios) sino de entender las distintas dimensiones en la vida de quienes fueron invadidos, desde las elites gobernantes hasta quienes habitaban territorios en las regiones hoy nombradas Abya-Yala. En todo caso, las versiones de las crónicas hispánicas,

---

2 Aníbal Quijano emplea "patrón colonial de poder." Cuando lo uso es con referencia a Quijano. Prefiero matriz, que tiene el doble sentido de una pauta o estructura que regula la acción. En inglés una de las definiciones de "matrix" es la siguiente: "A substance, situation, or environment in which something has its origin, takes form, or is enclosed" (http://diccionario.reverso.net/ingles-definiciones/matrix). "Patrón" también remite a la persona que manda y "matriz" al útero femenino. Por el momento lo que me interesa es el sentido de pauta o molde que las dos palabras significan.

como las de Las Casas y Sahagún, quedaban cortas por más bondadosas que fueran; solo mostraban la mitad de la historia, la suya. Otro corolario de las reflexiones de Maturana me sirvió de guía: no vemos lo que hay sino lo que vemos. El concepto de "representación" presupone que vemos lo que hay. Lo que será, a partir de aquí, el pensar decolonial presupone la segunda.

La motivación del argumento, y del libro, fue doble. Por un lado, describir ciertos momentos y aspectos de los conflictivos encuentros y relaciones de poder en la esfera del lenguaje, la memoria y el territorio, acentuando lo que esto significó para los habitantes de Abya Yala. Pero, por otro lado, la descripción y la explicación no fueron fines sino medios para teorizar el significado de la conquista y colonización como el lado más oscuro del Renacimiento. A partir de ese momento estaba preparado para recibir, con los brazos abiertos, el concepto de "colonialidad". La descripción y la narrativa, tanto como la explicación de ciertos fenómenos, fueron el terreno necesario para la teoría puesto que, me di cuenta, ya no era posible teorizar sobre la base de la historiografía y la cosmología Occidentales. Y si alguien no tiene claro cómo concibo lo Occidental aquí quiero decir que la imagen que nos fue transmitida de los "indios" no lo fue de la epistemología y cosmología China, ni de la Persa, ni de la Hindú, ni de la Islámica, ni de los Reinos de Beni o Wolof, ni tampoco de la Rusia formada a finales del siglo XV. Por descarte, la imagen la recibimos del saber construido ya y en construcción del Renacimiento Europeo. Por esta razón, cuando me encontré con el concepto de "colonialidad", el lado más oscuro de la modernidad Occidental, me di cuenta de que lo que comencé a teorizar en este libro, sin saberlo, era la colonialidad oculta detrás de las devastadoras fantasías de la modernidad.

Lo diré una vez más: no pretendí, ni intenté, "representar a los indígenas". Tampoco creo haber romantizado las grandes civilizaciones precolombinas, equivalentes a la griega y a la romana, en distintos tiempos. Si lo hice, romanticé las civilizaciones andinas y mesoamericanas en forma equivalente (o, quizás paralela) a la romantización de Grecia y Roma en la tradición que va del Renacimiento a la postmodernidad, pasando por la Ilustración. No intenté representar la memoria indígena en ninguna de las dos acepciones de representar: ni describirla ni hablar por ella. Traté, y lo sigo haciendo con otras lenguas y culturas, de in-corporar en mis reflexiones y análisis las categorías del pensar y del vivir en las que habitaron las personas que fueron invadidas por las categorías Occidentales (griegas, latinas y su trasvase a lenguas vernáculas europeas, que son seis). Esto es, comencé a habitar la frontera (por eso introduje a Gloria Anzaldúa) y pensar en la frontera. A teorizar aquello que estaba presupuesto u oculto en lo que describía y explicaba.

Teorizar aquí comenzó a ser otra cosa. Ya no era la teoría tal como se entendía en las conversaciones posestructuralistas y posmodernas que había bebido en mis años de doctorado en París; tampoco lo era en el sentido que teoría tiene en la filosofía de la ciencia, en la cual también había bebido por aquellos

años. "Teoría" comenzó a significar algo muy simple —conectar puntos que no estaban conectados e iluminar sentidos y significados en ese proceso. De ahí la necesidad de re-constituir las macro-historias de la colonialidad, desde el Renacimiento, que quedaron ocultas en todas las macro-narrativas modernas. El rechazo postmoderno a las macro-narrativas se entiende como una preocupación eurocentrada para quienes habitan el territorio del eurocentrismo. Para quienes habitamos el territorio de la colonialidad esas macro-historias son la energía necesaria para desengancharnos, para la desobediencia epistémica y para re-emerger —en este caso sobre las cenizas del Tercer Mundo, período en el que realicé la mayor parte de las investigaciones. Además, puesto que de lo que se trataba era de relaciones de poder en la manipulación de ideas sobre la lenguas, la memoria y el espacio la teoría era, al mismo tiempo, una forma de abogacía, de abogar por las injusticias naturalizadas en la colonización que, ahora, son las injusticias de la colonialidad legitimadas por la retórica de la modernidad. No encuentro en castellano un equivalente de "to advocate[3]". Teorizar la lógica que genera y perpetúa injusticias (de las que no estoy exento ni como perpetrador ni como víctima) implica argumentar a favor de la eliminación del sistema de creencias que legitima la reproducción de las injusticas. Este aspecto fue y sigue siendo el "momento" del libro que llevó unos doce años de investigación, análisis y reflexión compartidos, previamente, en clases, seminarios, conferencias, artículos y conversaciones con colegas y amigos. La "abogacía" de la que hablo no es panfletaria sino académica: necesitamos investigaciones con todas las de la ley puesto que, de lo contrario, se nos descalifica porque no somos académicos (*scholars*) sino panfletarios. Así lo entendió Anthony Grafton cuando escribió su reseña de este libro en *The New York Review of Books*[4].

Para finalizar, subrayo una convicción a la que llegué una década después de terminado este libro, convicción a la que no hubiera llegado si no hubiera pasado por la investigación y los argumentos desarrollados aquí. Como ya mencioné, al terminar el manuscrito conocí la propuesta de Aníbal Quijano. La idea de un patrón (que luego, traducido al inglés, resultó en "matrix" y vuelto al castellano en "matriz") colonial de poder me sedujo al punto de continuar todavía hoy investigando y reflexionado sobre su permanencia y alcance global. La convicción provino de separar el patrón colonial de poder de los Estados (monárquicos o nacionales) que son sus gestores particulares en determinados períodos históricos (España, Holanda, Inglaterra y Francia, Estados Unidos). Al separar quién lo gestiona de la lógica que permanece en el patrón colonial de poder nos damos cuenta de que los hegemónicos no son los Estados que lo gestionan sino el patrón colonial de poder. Al plantear el asunto de este

3 Verb (used with object), advocated, advocating —"to speak or write in favor of; support or urge by argument".

4 The Rest vs the West", abril de 1997: http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/apr/10/the-rest-vs-the-west/

modo nos damos cuenta de que la hegemonía del patrón colonial continúa pero aparece un elemento ausente en los 500 años de su emergencia, gestación y transformación. Durante este período la disputa por la gestión del patrón colonial de poder ocurrió en familia, por así decir, entre estados Occidentales, monárquicos o nacionales pertenecientes a una misma civilización, la civilización Occidental. Lo que comenzó a ocurrir a partir del año 2000, aproximadamente, es que la gestión del patrón colonial de poder escapó de las manos de Occidente y ahora la disputa es con "Estados, monárquicos o nacionales de color". Esta disputa trae a cuenta la emergencia de la desoccidentalización: Estados que adoptan la economía de acumulación pero la gestionan políticamente a su manera, desobedeciendo las "sugerencias" del FMI, del Banco Mundial y de la Casa Blanca. Entender el presente a partir de la historia del patrón colonial de poder nos evita errores comunes, como sostener que China y Singapur son neoliberalismo o capitalismo al estilo asiático. Ni lo uno ni lo otro: la desoccidentalización es una forma de liberación a través del capitalismo. Sin duda, al ser capitalismo implica todos los horrores que correspondieron, en su momento, a la península Ibérica, a Holanda, a Inglaterra a Francia y a Estados Unidos. La desoccidentalización (2000-) es una consecuencia inevitable de la occidentalización (1500-2000). La desoccidentalización no debe confundirse, sin embargo, con la decolonialidad. La desoccidentalización encarna en proyectos estatales (sean China, Singapur, Rusia, los BRICS, Bolivia o Ecuador) mientras que la decolonalidad hoy es asunto de la emergente sociedad política (en el sentido de Partha Chaterjee) global. Es difícil, sino imposible, descolonizar la actual forma del Estado-nacional, de la misma manera que la democracia (como proyecto estatal) ya no se puede democratizar. Pero, en fin, estos son asuntos en los que comencé a reflexionar después de finalizar *Historias locales/diseños globales* y que aún sigo reflexionando.

Espero que quienes lean encuentren en este libro aquello que sigue vivo para mí y que dio pie a todo el camino recorrido desde su publicación.

Prefacio

I

El argumento que sigue trasciende la actual distinción entre el Renacimiento y el periodo moderno temprano. Aunque el concepto de *Renacimiento* refiere a un renacimiento de los legados clásicos y a la constitución del conocimiento humanístico para la emancipación humana y aunque el *periodo moderno temprano* hace hincapié en la aparición de una genealogía que anuncia lo moderno y postmoderno el concepto *lado más oscuro del Renacimiento* subraya, más bien, el renacimiento de la tradición clásica como justificación de la expansión colonial y el surgimiento de una genealogía (el periodo colonial temprano) que anuncia el periodo colonial y su continuidad en la formación de los Estados nacionales seculares. Por lo tanto, en lugar de una sucesión lineal de periodos concibo la coexistencia de nudos complejos (Renacimiento/lado más oscuro del Renacimiento; periodo moderno temprano/periodo colonial; Ilustración/lado más oscuro de la Ilustración; periodo moderno/colonial/período nacional secular). En otras palabras, en este libro concibo el Renacimiento junto con su lado más oscuro y lo moderno temprano junto con el periodo colonial temprano.

¿Por qué el "lado más oscuro del Renacimiento" y los siglos XVI y XVII y no, por ejemplo, el final de los siglos XVIII o XIX, cuando la mayor parte del mundo estaba bajo dominación colonial? Una de las razones es que mi campo de especialización no es el inglés sino las historias culturales española, latinoamericana y amerindia. Pero más importante es el hecho de que el legado del imperialismo británico y de la expansión colonial francesa y alemana no solo se relaciona, indirectamente, con mi formación profesional sino, también, con mis experiencias personales y todos conocemos la importancia de estas últimas en la teorización decolonial. Por ejemplo, lo que concibo en este libro como periodo moderno/colonial (de acuerdo con las genealogías anteriores) es el momento cuando el inglés, el francés y el alemán se constituyen como los idiomas de la modernidad y del "corazón de Europa" (según Hegel), relegando al castellano y al portugués como idiomas poco adecuados para los discursos científicos y filosóficos. Cuando René Descartes en Ámsterdam, hacia 1630, unió el alfabetismo y la aritmética y redirigió en francés la noción de rigor científico y el razonamiento filosófico el castellano y el portugués permanecieron unidos a los pesados legados humanistas y letrados del Renacimiento europeo. Si

pudiéramos detectar una reorientación de los discursos filosóficos y científicos hacia el principio del siglo XVII valdría la pena tener en cuenta que esa reorientación estuvo unida a idiomas específicos (los idiomas del periodo moderno: inglés, alemán, francés) y que coincidió con el momento cuando Ámsterdam comenzó a reemplazar a Sevilla como el centro Occidental de las transacciones económicas a fines del periodo Renacimiento/moderno temprano/colonial y a comienzos del periodo Ilustración/moderno/colonial.

¿Por qué, entonces, escribí este libro en inglés y no en español? Escribir en español significaba, en el momento en que lo escribía (mediados de la década de 1980), permanecer al margen de los debates teóricos contemporáneos que me interesaban. En el mundo en el que las publicaciones académicas son significativas hay más lectores en inglés y francés que en español y una gran parte (sino la mayoría) de los académicos e intelectuales cuya lengua natal es el castellano lee inglés. El diferencial de poder idiomático es constitutivo de la colonialidad del saber. Como los estudiantes que escriben una tesis en una "literatura menor", se requiere un doble esfuerzo: conocer el canon y el corpus. Escribir en español un libro que intenta inscribir los legados español, latinoamericano y amerindio en los debates actuales sobre el periodo Renacimiento/moderno temprano y en los legados coloniales y las reflexiones decoloniales significaba marginar el libro antes de darle la posibilidad de participar en una conversación intelectual que, desde el siglo XVIII, ha sido dominada por el alemán, el francés y, más recientemente, por el inglés. Diré más al respecto un par de párrafos adelante, cuando introduzca la contribución de Gloria Anzaldúa a la teorización de los legados coloniales.

Los legados del Imperio Español en América conectan los siglos XV y XVI con el presente, ya sean ese presente las sociedades plurilingües y multiculturales andinas o mesoamericanas en América Latina o las culturas latinas emergentes en los Estados Unidos. Por lo tanto, mi justificación para centrarme en el periodo colonial temprano y en el lado más oscuro del Renacimiento (en lugar de centrarme en el Imperio Británico) es que mi propia situación —en vez de pensar en y sobre Australia, Nueva Zelanda o India coloniales— ahora está conectada con los legados del Imperio Español, con la más reciente expansión imperial de los Estados Unidos a América Latina y con las migraciones latinoamericanas hacia los Estados Unidos. Por último, la necesidad de re-inscribir los legados del "lado más oscuro del Renacimiento" y del "periodo colonial temprano" en las discusiones actuales sobre los legados coloniales, las teorías postcoloniales y el pensamiento decolonial surge de la necesidad de descolonizar el conocimiento académico y descentrar los *loci* epistemológicos de enunciación. Estoy de acuerdo con quienes insisten que el colonialismo no es homogéneo, que debemos prestar más atención a la diversidad de discursos coloniales, que la postcolonialidad no se puede generalizar. Puesto que estoy de acuerdo con la necesidad de diversificar las experiencias coloniales me interesa la diversificación de los *loci* de enunciación desde donde se estudian y se re-inscriben los legados coloniales en el presente.

Dicho de otra manera, sería erróneo suponer que el pensamiento decolonial solo puede surgir de los legados del Imperio Británico o ser postulado como un modelo monológico y teórico para describir las particularidades y la diversidad de las experiencias coloniales; también sería engañoso suponer que solo los legados teóricos de los idiomas de la modernidad (francés, alemán, inglés) son los que tienen legitimidad científica. La inscripción de los idiomas del periodo colonial temprano (español, portugués, quechua, aymara, náhuatl) en los lenguajes teóricos de la modernidad es un primer paso hacia la descolonización intelectual y hacia la *negación de la negación de la coetaneidad* (véase infra).

Mi posición en este asunto no es el interés personal ni la defensa de los idiomas, culturas y tradiciones nacionales. Por el contrario, se basa en mi firme convicción de que uno de los ricos caminos de la teorización decolonial es, precisamente, abrir las posibilidades de *loci* teóricos de enunciación diversos y legítimos y, de este modo, reubicar el sujeto de conocimiento monológico y universal inscrito en el periodo moderno/colonial (esto es, Ámsterdam como el nuevo centro económico y Descartes como el ejemplo paradigmático de la mente moderna). Si el Imperio Español declinó en el periodo moderno/colonial y el castellano se convirtió en una lengua de segunda clase en relación con los idiomas de la modernidad europea (francés, inglés y alemán) fue, sobre todo, porque el castellano había perdido su poder como un idioma de generación de conocimiento. Se convirtió en un idioma más adecuado para las expresiones literarias y culturales justo cuando el conocimiento fue articulado por el énfasis en las cualidades primarias de la razón en las ideas filosóficas y los argumentos científicos y por la supresión de las cualidades secundarias transmitidas en los sentimientos y las emociones. En el periodo moderno ocurrió una fractura dentro de las lenguas romances: mientras que el francés mantuvo el estilo expresivo atribuido a ese grupo de lenguas también fue el idioma del rigor filosófico y uno de los poderes coloniales de la modernidad. Esta fractura se profundizó después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el planeta fue dividido en tres áreas jerarquizadas y el castellano (y el portugués) se convirtió en uno (o dos) de los idiomas del Tercer Mundo. Esta situación permaneció y se reforzó por la coincidencia de la división del planeta en tres áreas económicas y lingüísticas jerarquizadas y por la migración masiva de la población de habla hispana de América Latina y el Caribe español hacia los Estados Unidos. Una parte del mundo francófono (con la excepción de Canadá) comenzó a compartir con el español su pertenencia al Tercer Mundo (véase, por ejemplo, el libro de Frantz Fanon *Piel negra, máscaras blancas*) mientras se mantuvo, al mismo tiempo, el estatus del francés como un idioma del Primer Mundo.

La razón que acabo de exponer es relevante para ubicar la aparición de la "etnología comparada", la "razón etnográfica", la constitución del "mito de la modernidad" y la configuración de la "razón postcolonial", en otras palabras, para comprender el pasado y hablar el presente. Anthony Pagden (historiador británico especializado en el Imperio Español) localizó la emergencia de la etnología

comparada en el periodo Renacimiento/moderno temprano/colonial mientras Jean-Loup Amselle (un antropólogo francés cuyo campo de especialización es la expansión colonial francesa en África) localizó la razón etnográfica en el periodo Ilustración/moderno/colonial. La "etnología comparada" de Pagden y la "razón etnográfica" de Amselle son dos lados de la misma moneda: son la articulación racional de las diferencias culturales por un observador europeo (o, si usted quiere, por diferentes clases de observadores europeos), puesto que ninguno de los dos tuvo en cuenta la racionalización discursiva de un observador no europeo (o, si ustedes quieren, de diferentes tipos de observadores no europeos). Aunque son dos lados de la misma moneda, la "etnología comparada" y la "razón etnográfica" son significativamente diferentes (Amselle 1990); más allá de la diferencia de periodo en el que se encuentran, la primera fue forjada por un historiador británico que estudió el Imperio Español mientras que la segunda fue forjada por un antropólogo francés especializado en la expansión colonial francesa. Pagden se identificó académicamente con Europa e hizo pública y explícita su posición en publicaciones posteriores. En cambio Amselle se identificó, principalmente, con una disciplina (antropología) e implícitamente con Francia como país más que con Europa como una entidad transnacional. Aunque las contribuciones de Pagden y Amselle me parecen interesantes y útiles no puedo inscribirme en su programa. Encuentro un terreno más compatible en el trabajo de Enrique Dussel (un filósofo argentino) para contrarrestar la modernidad desde una perspectiva decolonial. El equivalente de Dussel a la "etnología comparada" de Pagden y la "razón etnográfica" de Amselle es el "mito de la modernidad", que articuló de la siguiente manera:

> La modernidad incluye un "concepto" racional de emancipación que afirmamos y subsumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los postmodernistas critican la razón moderna como razón del terror; nosotros criticamos la razón moderna debido al mito irracional que oculta (Dussel 1993b:66).

Al ubicar el surgimiento de la modernidad hacia el final del siglo XV con el "descubrimiento" europeo de un "Nuevo Mundo" Dussel puso el acento en el periodo moderno temprano/colonial, cuando Europa pasó de una situación periférica en relación con el Islam a una posición central en relación con la constitución del Imperio Español, la expulsión de los moros y el éxito de la expansión transatlántica. En esa configuración América se convirtió en la primera periferia del mundo moderno y parte esencial del mito de la modernidad. Al alinearme con Dussel, pero no con Pagden o Amselle, trato de enfatizar la necesidad de hacer una intervención cultural y política al inscribir la teorización decolonial en legados coloniales particulares; la necesidad, en otras palabras, de inscribir el "lado más oscuro del Renacimiento" en el espacio silenciado de las contribuciones de América Latina, España y el mundo amerindio a la historia universal y a las reflexiones decoloniales.

El escenario que acabo de describir puede ser reformulado en términos de dos etapas (periodos: moderno temprano/colonial y moderno/colonial) de la expansión y globalización Occidental. Estas dos etapas tienen algo en común: una tendencia creciente hacia la organización de jerarquías en un marco temporal. Aunque esta tendencia apenas comenzaba a finales del siglo XVI, cuando José de Acosta clasificó los sistemas de escritura de acuerdo a su proximidad con el alfabeto como punto de llegada, Amselle situó el surgimiento de esta idea poderosa y transformadora en *Moeurs des sauvages americains comparées aux moeurs des premièrs temps* de Lafitau (1724): las complicidades entre la sustitución del "otro" en el espacio por el "otro" en el tiempo y, por lo mismo, la articulación de diferencias culturales en jerarquías cronológicas. Fabian (1983) bautizó esta transformación como *negación de la coetaneidad*. La sustitución del otro en el espacio por el otro en el tiempo fue parcialmente enmarcada en términos de límites y fronteras. Al final del siglo XV las fronteras no solo fueron construidas en términos geográficos (y relacionadas con las extensiones y los límites del Océano Atlántico) sino, también, en términos de las fronteras de la humanidad. El ordenamiento todavía no era abiertamente cronológico pero lo fue en el siglo XVIII. La primera motivación para escribir este libro fue, pues, poner en relieve la articulación de las diferencias en el espacio y en el tiempo, así como los usos del espacio y el tiempo como medios de articulación de las diferencias culturales. Así, mientras la *negación de la coetaneidad* surgió como una de las principales consecuencias conceptuales del creciente privilegio del tiempo sobre el espacio en la organización y clasificación de culturas y sociedades a principios del periodo moderno temprano/colonial la *negación de la negación de la coetaneidad* es una de las principales tareas de la teorización postcolonial.

La tercera etapa de la expansión y globalización Occidental (occidentalización), de la que somos parte integrante, comenzó después de la Segunda Guerra Mundial. Algunos de los hitos de esta tercera etapa son los movimientos de descolonización en las colonias inglesas, francesas y alemanas; la creciente expansión de los Estados Unidos; y la sustitución de todas las formas de colonialismo territorial por el mercado y las finanzas globales. Aunque el tema sobre el que estoy escribiendo se encuentra en la primera etapa de la globalización el sujeto que escribe (yo mismo) se encuentra en la tercera. Por lo tanto, una segunda motivación del libro es (ya lo he argumentado) comprender el pasado y hablar el presente. En el presente que estamos hablando (que también habla de nosotros) las teorías que articulan lo global son teorías que hablan el presente en un mundo postmoderno y postcolonial. Si postmoderno y postcolonial son expresiones sospechosas porque no estamos fuera de la modernidad ni del colonialismo o porque al usarlas se refuerza la preferencia que la modernidad atribuye al tiempo sobre el espacio me gustaría enfatizar que, a pesar de todas las ambigüedades, postmodernidad y postcolonialidad designan (en mi argumento) las localizaciones de dos modos diferentes de contrarrestar la modernidad. Si la "desconstrucción" es un modo u operación asociado con la

primera, la "descolonización" está asociada con la segunda. Pero, en últimas, la descolonización del saber también implica reducir el post (moderno y colonial) a su territorio provincial. No hay un tiempo universal lineal en el que cualquier "post" tenga sentido. Solo lo tiene en la temporalidad imaginada por actores y filosofías europeas. Apartémonos, pues, de este territorio y hablemos la frontera.

Gloria Anzaldúa (1987), quien ha teorizado sobre bordes, fronteras y lugares de confrontaciones culturales, proporcionó más agudezas teóricas que las que yo puedo desarrollar aquí. Me limitaré a mencionar algunas de ellas. En primer lugar está la reinscripción doble del español. Por un lado, Anzaldúa reinscribió el español (una lengua del Tercer Mundo en América hispana) en el inglés (una lengua del Primer Mundo), haciendo hincapié en las dificultades de domesticar una lengua salvaje. Curiosamente, el concepto de "domesticar una lengua" (similar a la filosofía del lenguaje de Nebrija que analizo en el primer capítulo) fue reformulado por Anzaldúa como una estrategia de re-existencia mientras que en Nebrija "domesticar una lengua" fue una estrategia de control, gobierno y colonización. Por otro lado, Anzaldúa re-inscribió el concepto azteca de pintura y escritura (*Tlilli, in tlapalli* [La tinta roja, la tinta negra]) y, al hacerlo, impugnó indirectamente a Nebrija y Aldrete (que también analizo en el primer capítulo) al negar que la escritura es representación del sonido (Nebrija) y que las lenguas están atadas a un territorio (Aldrete). En segundo lugar, mediante la vinculación del lenguaje con el género Anzaldúa permitió reconfiguraciones geoculturales y cronológicas —geoculturales porque la América hispana es (en la obra de Anzaldúa) extendida a e inscrita dentro de los Estados Unidos y cronológicas porque la noción de América hispana desdibuja los límites entre lo colonial y lo neo o postcolonial puesto que el español fue el idioma oficial del imperio colonial y de las naciones neo o postcoloniales y se habla en las comunidades latinas de los Estados Unidos. Además, los vínculos que Anzaldúa estableció entre el género y el lenguaje permiten desplazar conceptos geoculturales como América, Nuestra América, Latino América y América Latina siempre y cuando estén basados en formaciones discursivas que presuponen la masculinidad como sujeto constitutivo de categorías geoculturales. En cambio Anzaldúa desplazó el acento de la delimitación de espacios geográficos a sus bordes, lugares en los que las lenguas (español, inglés, náhuatl) y los géneros (masculino, femenino, homosexual, heterosexual) son las condiciones de posibilidad para la creación de espacios intermedios que generan maneras diferentes de sentir y de pensar. La gran contribución teórica de Anzaldúa es la creación de un espacio intermedio *desde donde* pensar en lugar de un espacio híbrido *sobre el cual hablar*, un espacio híbrido para pensar los legados españoles, latinoamericanos y amerindios como la condición de posibilidad para las teorías postcoloniales españolas, latinoamericanas y amerindias. En este sentido las "zonas fronterizas" de Anzaldúa unen fuerzas con el concepto de "fagocitosis" de Rodolfo Kusch (que elaboro en la introducción), con el de "mito de la modernidad" de Dussel y con el de "pensamiento otro" de Abdelkebir Khatibi. Khatibi, como Anzaldúa, construyó un espacio de transdisciplinariedad para pensar sobre la colonización *desde* la inscripción personal (lingüística y personal)

en los legados coloniales en vez de escribir *sobre* la colonización desde las reglas de un juego disciplinario. Tales son los lugares desde donde quiero, al escribir este libro, hablar el presente al teorizar el pasado.

II

Durante el tiempo que este libro estuvo en el proceso de escritura y de producción editorial se publicaron varios artículos y libros importantes. Me gustaría mencionar solo un puñado que incidió, directamente, en la línea general de mi argumento. Enrique Dussel (a quien referí antes) publicó "Eurocentrismo y modernidad", la primera de sus Conferencias de Frankfurt (Dussel 1993a), y un libro entero sobre el mito de la modernidad (Dussel 1993b). Los argumentos de Dussel en ambas publicaciones son una extensión de sus trabajos anteriores sobre la filosofía de la liberación, que comento en la introducción. *Imperialismo y cultura*, de Edward Said, apareció (o, aI menos, llegó a mis manos) en el otoño de 1993. El libro es extenso y polémico y aquí no le puedo hacer justicia ni al libro ni a la polémica que lo rodea. Me limitaré a dos aspectos relacionados con mi propio argumento.

El lector del libro de Said encontrará que el énfasis que pongo en una estrategia comparativa reverbera en la estrategia analítica contrapuntística de Said. El mismo lector puede no pensar, inmediatamente, en el "contrapunteo" de azúcar y tabaco de Fernando Ortíz. Cuando leí *Imperialismo y cultura* de Said asumí, en efecto, que su análisis contrapuntístico fue tomado de Ortíz. Fernando Coronil (1995) me demostró que estaba equivocado y señaló el hecho de que dos críticos de las complicidades entre la antropología y el imperialismo, con cincuenta años de diferencia el uno del otro, estaban pensando en términos de contrapunto y que sus modelos eran derivados de la música, clásica en Said y popular cubana y litúrgica en Ortíz. Mi restitución de la estrategia comparativa también proviene de otro intelectual del "Tercer Mundo", Raimundo Panikkar (1988), historiador catalán de las religiones que reflexionó sobre la tradición metodológica comparativa implementando una estrategia metodológica y epistemológica comparativa emergente moderna (colonial) al preguntar quién está comparando qué, por qué y cómo. Al replantear la estrategia comparativa en los legados coloniales y al introducir al sujeto que compara en el acto de la comparación Panikkar desestabilizó la idea de que las culturas son entidades monológicas que una mente científica observa, disecciona y compara. La estrategia comparativa, replanteada de esta manera, se convierte en el análisis de procesos de transculturación (otro concepto introducido por Ortíz), en el que es parte fundamental el sujeto que compara. Ortíz y Said (Coronil y yo, también, para el caso) tienen diferentes intensidades y formas de inversión con los legados coloniales que inspiran su (nuestro) análisis y crítica del colonialismo; por ejemplo, mientras que Ortíz no tuvo que tratar con la cuestión del exilio Said no pudo evitarla (Mudimbe 1994). De ahí la necesidad de contemplar

las interacciones entre las personas, las instituciones y la producción cultural alineadas por relaciones de poder y dominación y la necesidad de mirar las teorías postcoloniales en su conexión con los legados coloniales.

En consecuencia, este libro fue concebido y construido en la intersección de los legados de los periodos Renacimiento/moderno temprano y colonial temprano/ amerindio. A primera vista (por ejemplo, la tabla de contenido) su organización se beneficia del orden y las simetrías establecidas durante el Renacimiento; sin embargo, he evitado una narrativa cronológica que se mueva desde el principio hasta el final del relato. Me beneficié de la lectura de los antiguos códices mesoamericanos y traté de presentar la narrativa y los argumentos en forma de capas en espiral. En primer lugar, el periodo básico explorado va de 1570 a 1630, con una visita al principio del siglo XVI, cuando empezaron a emerger culturas verdaderamente mezcladas, y, luego, hacia el siglo XVIII, cuando comenzó a desmoronarse el Imperio Español, a florecer una intelectualidad criolla y a disminuir la influencia de la población amerindia. Presento asuntos relacionados con lenguas, memorias y espacios en una organización discursiva sucesiva, aunque en un orden cronológico y conceptual coexistente. La disposición del libro también sigue la lógica doble. A primera vista, una vez más, privilegio la lengua y el tiempo sobre el espacio. Esa jerarquía moderna y Occidental podría interpretarse de otra manera si el espacio, en lugar de ser considerado solo en la parte final del libro, se lee como un concepto abarcante que incluyen la lengua y el tiempo. En este sentido, enfatizo la relevancia del espacio en las culturas y los legados de las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas y neutralizo la obsesión Occidental moderna con el tiempo. En relación con el *locus* de enunciación lo que intento hacer no es tanto describir y narrar cómo se llevó a cabo la colonización de las lenguas, las memorias y el espacio como *identificar los espacios intermedios producidos por la colonización como localización y energía de nuevos modos de pensamiento cuya fuerza radica en la transformación y la crítica de los "autenticidades" de los legados Occidentales y andinos y mesoamericanos*. Esta es la razón por la que al escribir este libro estaba más interesado en explorar nuevas formas de pensar acerca de lo que sabemos que acumular nuevos conocimientos bajo viejas formas de pensar. De este modo, el lector puede encontrar aquí la razón de la larga introducción y el largo epílogo que enmarcan los seis capítulos y que emergen de los escombros y los silencios de cada uno de ellos.

Al leer las pruebas finales del libro me di cuenta de que, con frecuencia, he utilizado la palabra "tradición". Lo que he dicho en el párrafo anterior y mi insistencia en comprender el pasado y hablar el presente invita un entendimiento de las "tradiciones" no como *algo* que está ahí para ser recordado sino como el *proceso de recordar y olvidar*. Este es el presupuesto cada vez que uso la expresión "legados coloniales." Es por eso que este libro es parte integral del proceso de reconfiguración de las tradiciones. Las "tradiciones" serían, en este sentido, un conjunto múltiple y filtrado de los actos de decir, recordar y olvidar.

En esa concepción las "tradiciones" son *loci* donde las personas están unidas en comunidades de lenguas, hábitos de comer, emociones y formas de vestir, organizar y concebirse a sí mismas en un determinado espacio (país o frontera) mediante la construcción de una imagen, tanto del yo como del otro. Por eso, me gustaría insistir, estoy más atento a la aparición de nuevas identidades que a la preservación de las antiguas y concibo la territorialidad como el sitio de interacción de lenguas y memorias en la construcción de lugares y la definición de identidades. "Semiosis colonial" es la expresión que utilizo para sugerir procesos, en vez de lugares, en los que las personas interactúan. Un concepto performativo de las interacciones semióticas me permite concebir los encuentros coloniales como un proceso de manipulación y control más que de transmisión de significado o representación. No busco representaciones sino, más bien, procesos e interacciones semióticos.

En la primavera de 1994 fue publicado *El lugar de la cultura*, el tan esperado libro de Homi Bhabha. En ese momento había leído casi todos los artículos que se convirtieron en capítulos de ese libro, con la excepción de la introducción y la conclusión. En otro texto (Mignolo 2005) dediqué varias páginas a comparar las contribuciones de Dussel y Bhabha a la crítica de la modernidad desde una perspectiva colonial y postcolonial. Aquí quisiera subrayar solo dos aspectos estrictamente relevantes para mi proyecto y para la línea de razonamiento que estoy tratando de articular en este prefacio. En primer lugar, la crítica de Homi Bhabha se deriva de las experiencias y los legados del Imperio Británico en la India y, en consecuencia, de la fundación de la segunda etapa o globalización, desde la Ilustración hasta la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido su teorización está profundamente arraigada en la historia lingüística de la modernidad y en el predominio del inglés y el francés. Encontré "natural", por ejemplo, el entusiasmo intelectual y emocional que Terry Eagleton expresó sobre el libro (*The Guardian*, febrero de 1994), un entusiasmo semejante al que yo tiendo a localizar en la crítica de Kusch al occidentalismo, en la crítica de Dussel a la modernidad y en la posición crítica de Anzaldúa entre el habla azteca y los legados escritos, entre el castellano como lengua colonial frente al náhuatl y al inglés como una nueva lengua colonial que reemplaza y desplaza el papel del castellano en las complejas historias y las genealogías contemporáneas de los periodos moderno temprano y moderno colonial. En estos tres casos los argumentos surgen de los legados del Imperio Español y, en consecuencia, sus teorizaciones están profundamente arraigadas en la lengua y la historia de la modernidad y en el desplazamiento del castellano como lengua apropiada para el conocimiento y el razonamiento filosófico.

En segundo lugar, comparto con Homi Bhabha su énfasis en "espacios intermedios", un concepto que aprendí de la noción de "transculturación" de Ortíz; de la noción de "fagocitosis cultural" de Kusch; de la noción de "entre-lugar" de la literatura latinoamericana de principios de los años setenta propuesta por el novelista y crítico

cultural brasileño Silviano Santiago; de la noción de “frontera” de Anzaldúa; de la palabra *nepantla*, acuñada por hablantes del náhuatl en la Nueva España durante el siglo XVI para designar el espacio intermedio entre culturas; de la noción de Khatibi de *un pensamiento otro* y la transformación de “bilingüe” en “bi-lengua”, que pone el acento en los espacios intermedios y no en los dos polos implícitos en la noción de bilingüismo. Lo que todos estos ejemplos tienen en común es su inscripción en el periodo colonial temprano y el hecho de que están enraizados en el desplazamiento del castellano y el portugués en la historia de la modernidad. Khatibi puede parecer una excepción; sin embargo, el hecho de que la lengua colonial francesa sea, en Khatibi, transculturada con el árabe y de que el árabe sea la lengua sobre la que el castellano construyó su momento de triunfo en el periodo moderno temprano me hace pensar que Khatibi es un pensador más cercano a quienes acabo de citar que a Amselle, por ejemplo, cuyas conceptualizaciones están dedicadas a la historia de las lenguas y las culturas francesas y su expansión colonial. En otras palabras, todo esto equivale a poner en primer plano la historia de la lengua en el periodo moderno y de las inscripciones lingüísticas de la teorización en el ámbito de un espectro variado de legados coloniales.

III

Como muchas otras personas que hacen investigación y escriben libros, tengo una larga lista de deudas. Varias veces he tratado de reconstruir los momentos, en orden cronológico, que me trajeron hasta aquí. Tal vez el punto de partida ocurrió cuando escuché la interpretación de Alton Becker (1980) del teatro de sombras javanés y leí uno de sus artículos. Becker me mostró que era imposible entender el teatro de sombras javanés desde las categorías trazadas por Aristóteles para describir y prescribir la tragedia griega. La necesidad de comparar y, al mismo tiempo, deshacer las premisas sobre las que se fundó la estrategia comparativa fue clara para mí en un abrir y cerrar de ojos. También fue Becker con quien, hacia 1974-1975, tuve la oportunidad de hablar de la obra de Humberto Maturana y Francisco Varela y sobre la relevancia contemporánea de la conceptualización de Ortega y Gasset de una “nueva filología”. Después conocí a Lemuel Johnson, cuando ambos éramos miembros del Comité de Currículo de la Universidad de Michigan. Johnson me ayudó, sin saberlo, a poner en el contexto de la colonización lo que aprendí de Becker. Traer el Renacimiento europeo al escenario de comparación del teatro de sombras javanés con la tragedia griega y al escenario de la colonización fue, de hecho, una tarea fácil ya que en ese momento yo estaba investigando la historiografía renacentista y las historias de las Indias Occidentales. Esta, en retrospectiva, fue la tríada que puso este libro en movimiento y le otorgó su forma.

Puse en marcha las enseñanzas de Becker y Johnson por primera vez mientras investigaba en la biblioteca John Carter Brown. Norman Fiering, su director, estaba organizando un congreso interdisciplinario sobre “El libro en América”.

Era junio de 1986 y el congreso estaba previsto para junio de 1987. Presenté mis ideas preliminares a Fiering y definí mi contribución al congreso como un análisis comparativo del “libro” en las sociedades europeas y amerindias en el momento del encuentro. Él me animó a presentar una versión escrita de mis ideas; la ponencia fue aceptada, celebrada por algunos y mirada con sospecha por otros. Pasó por varias revisiones antes de convertirse en el Capítulo 2 de este libro bajo un título nuevo, “La materialidad cultural de la lectura y la escritura”. Estoy en deuda con Paul Gehl y Michael Palencia Roth por el tiempo que tomaron para leerlo y por hacer valiosos comentarios críticos. También estoy agradecido con Elizabeth Hill Boone por hacerme creer que mi enfoque sobre la escritura y el libro era interesante y original.

Al escribir el Capítulo 2 me di cuenta de las complicidades entre la historia del libro y la historia de la escritura en el Renacimiento europeo. Tuve la suerte de conocer a Ignacio Osorio Romero en México en 1981. Su conocimiento de la tradición clásica en México y sus heterodoxos puntos de vista en la lectura del complejo proceso de la educación durante el periodo colonial —de la escolarización hasta la universidad, de los franciscanos hasta los jesuitas— son responsables, en buena parte, de la forma y el contenido de los Capítulos 1 y 2. Pude poner en un contexto diferente lo que había aprendido de otros expertos en el Renacimiento español y europeo: Luisa López Grigera, Francisco Rico, Juan Bautista Avalle Arce y Eugenio Ascencio (ver Boone y Mignolo 1994).

Después de escribir los capítulos 1 y 2 regresé a mi investigación y publicaciones anteriores sobre la historiografía renacentista y las historias de las Indias Occidentales. Inmediatamente me di cuenta de que tenía que replantear la cuestión en términos comparativos y en situaciones coloniales. Los capítulos 3 y 4 son el resultado de la reescritura de lo que ya había publicado sobre el tema (Mignolo 1981, 1982, 1985, 1987), así como de la reformulación de lo que ya había publicado sobre las relaciones entre historia, literatura y ficción (Mignolo 1981, 1985, 1993). Mi primer distanciamiento de lo que ya había escrito hasta entonces surgió de mi creciente interés en el alfabetismo. Tuve la suerte de trabajar cerca de cuatro años con Deborah Keller-Cohen, Anne Ruggles Gere y Bruce Mannheim en la Universidad de Michigan, primero en un grupo de lectura y luego como co-profesor de dos seminarios de postgrado sobre alfabetismo. El diálogo con colegas en lingüística, psicología, inglés, educación y antropología amplió, enormemente, mis perspectivas literarias sobre alfabetismo. Un congreso interdisciplinario e internacional sobre el tema se llevó a cabo en la Universidad de Michigan (“Alfabetismo: conversaciones interdisciplinarias,” otoño de 1991); allí tuve la oportunidad de expresar las conexiones entre alfabetismo e historiografía. Mi contribución a las actas del congreso (“Alfabetismo y colonización: escribir historias de pueblos sin historia”) me permitió articular el alfabetismo y la historiografía y de pasar del lado más brillante al lado más oscuro del Renacimiento. En 1989 había hecho un intento previo cuando fui invitado por Nancy Farriss a participar en un taller sobre “La colonización verbal y

no verbal de las lenguas" organizado por el Centro Latinoamericano y la Universidad de Pennsylvania. Allí conocí a Serge Gruzinski, cuyo libro *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècles* (1988) cambió mucho mi visión de la historiografía de las Indias. El libro de Gruzinski y el intercambio de información e ideas que sostuve desde entonces, junto con mi lectura (durante los mismos años) del concepto de literatura e historia en el libro de Edouard Glissant *Caribbean discourse* (1981) y del texto de Ranajit Guha (1988) sobre historiografía hindú y estudios subalternos, contribuyeron a mi reescritura de la ponencia que presenté en el taller organizado por Nancy Farriss. Un año después envié el artículo a Raymond Grew, quien me animó a presentar una versión revisada a la revista *Comparative Studies in Society and History*. El artículo fue publicado bajo el título "On the colonization of Amerindian languages and memories". Ninguno de los dos artículos que acabo de mencionar está publicado íntegramente en el libro; más bien, están dispersos, por así decirlo, en los capítulos 2, 3, y 4.

Mi interés en los mapas se remonta a 1981, cuando conocí a René Acuña en México. Él estaba editando los diez volúmenes de la *Relaciones geográficas de México*, publicados por la Universidad Autónoma de México entre 1982 y 1989. Mi interés y mi curiosidad se ampliaron en 1986, en la biblioteca John Carter Brown, cuando estaba estudiando la cartografía europea del siglo XVI y descubrí el mapa del mundo que el jesuita italiano Mateo Ricci hizo en China hacia el final de ese siglo. Todo el Capítulo 5 está organizado en torno a ese mapa y los mapas de los *Relaciones geográficas*. Estoy en deuda con Susan Danforth por su infinita paciencia al tratar de entender mi proyecto y por encontrar el material que necesitaba.

En junio de 1987, durante el congreso "Los libros de América" (también en la biblioteca John Carter Brown), conocí a Bryan Harley, con quien estuve en contacto hasta su muerte en diciembre de 1991. La extraña combinación en Bryan de eruición cartográfica y sofisticación teórica dio forma a mi percepción de los mapas, más de lo que puedo reconocer en este prefacio. Era natural que, estando interesado en mapas, decidiera pasar un tiempo en la biblioteca Newberry y aprovechara sus maravillosas colecciones Ayer y Renacimiento, así como su Centro Hermon Dunlap de la Historia de la Cartografía. Allí conocí a David Bouisseret, director del centro, a Jerry Danzer y a David Woodward. Su generosidad y sabiduría han contribuido, en gran medida, a lo que el lector encontrará en los capítulos 5 y 6. Finalmente, estoy en deuda con la confianza y el entusiasmo de Doris Sommer y Benítez Rojo por haberme invitado a presentar mis ideas preliminares sobre estos asuntos, en el otoño de 1989, en Amherst College. Nina Scott asistió a la charla, escuchó la primera versión de lo que es ahora el Capítulo 5 y me animó a presentarlo de nuevo al año siguiente en la Universidad de Massachusetts. Lo hice. Una versión prelimnar del Capítulo 5, con el mismo título, fue publicado en las actas del congreso (Cevallos-Candau *et al*. 1994).

El Capítulo 6 tiene una historia diferente, aunque relacionada, y de nuevo la biblioteca John Carter Brown tiene que ver con ella. Julio Ortega me invitó a participar en un seminario del National Endowment for the Humanities en junio de 1991. Allí presenté una versión preliminar de lo que ahora es el Capítulo 6. Una primera versión fue impresa por la Universidad de Mujeres Randolph Macon en su serie de conferencias en memoria de Philip Thayer. Una segunda versión se publicó en el primer número de la *Latin American Colonial Review* (1992) y, corregida y ampliada, se convirtió en lo que hoy es el Capítulo 6. Aunque gran parte de lo que está en este capítulo fue un producto de mi investigación anterior en las bibliotecas John Carter Brown y Newberry también se benefició de la ayuda y generosidad de David Bosse en la biblioteca Clements (Universidad de Michigan), que siempre encontró las piezas que faltaban y la información oculta.

He esbozado algunas de mis muchas deudas articuladas en torno a momentos significativos en el proceso de investigar y escribir el libro. Tengo muchas otras deudas no menos importantes, tanto con instituciones como con personas. En primer lugar debo mencionar el año que pasé en el Instituto para las Humanidades de la Universidad de Michigan como becario Bartlett Giamatti (julio de 1991 a junio de 1992), donde tuve la oportunidad de escribir y reescribir algunas partes del libro. El liderazgo de su director, James Winn, y la sabiduría de los becarios, profesores y estudiantes de postgrado permitieron aumentar la perspectiva general en la que enmarqué la tesis principal del libro.

En el otoño de 1992 impartí un seminario interdisciplinario de postgrado junto con Fernando Coronil ("Más allá del occidentalismo: repensar cómo nació Occidente") que influyó lo que escribí en el epílogo de este libro. Debo gracias a Anton Shammas por compartir conmigo sus ideas sobre la escritura y el libro en la historia árabe y sobre el espacio entre los mundos islámico y europeo. Estoy en deuda con Fatma Müge Göçek por compartir conmigo sus conocimientos e ideas sobre la alfabetismo en el Sultanato Otomano y sus relaciones con Europa. Piotr Michalowsky fue siempre una fuente de información sobre la historia de la escritura en la antigua Mesopotamia y un paquete de energía cuando discutimos las teorías sobre la escritura y la representación.

Por último, pero no menos importante, tengo deudas contraídas con quienes no me ayudaron en la discusión de ideas o con la información introducida en el libro sino en su producción, en la "materialidad cultural de la lectura y la escritura". George Baudot me introdujo —a principios de 1970 y en Toulouse— a la belleza de la lengua náhuatl y a los relatos contados por los frailes mendicantes en el México colonial temprano. Debo más de lo que puedo expresar al entusiasmo de LeAnn Fields, editora ejecutiva de la editorial de la Universidad de Michigan. Cuando solo tenía una idea general del libro y tal vez una versión preliminar de dos capítulos, en algún momento en el otoño de 1988, LeAnn me hizo creer en la importancia del proyecto. No exagero al decir que sin ese entusiasmo inicial

quizás este no habría sido un libro sino una serie de artículos publicados en diferentes revistas. Estoy enormemente agradecido con Marianne Grashoff, quien, con paciencia y *savoir faire*, leyó y releyó borrador tras borrador de todo el libro, haciendo valiosas recomendaciomes editoriales a nivel de frases y párrafos, identificando repeticiones o ideas que no estaban claramente expresadas, así como subrayando lo que encontró interesante y atractivo. Cuando empecé a escribir el libro trabajé estrechamente con Noel Fallows, entonces estudiante de postgrado en la Universidad de Michigan y ahora profesor asistente en la Universidad de Tulane; su dominio del inglés y su experiencia en la edición de los artículos de su padre hicieron mi vida mucho más fácil. Él también tradujo del español al inglés varias citas de autores del siglo XVI y XVII. Cuando Fallows no estaba disponible Maureen Dyokas (también estudiante de postgrado en la Universidad de Michigan) tomó su lugar en la traducción del español al inglés. Debo añadir que tanto Fallows como Dyokas estaban seriamente interesados en traducción y ya tenían experiencia en ese campo. Cuando llegué a la Universidad de Duke en enero de 1993 tuve que hacer frente a la difícil tarea de obtener permisos de reproducción de las noventa y cuatro ilustraciones que acompañan el texto. Fue una tarea tremenda, probablemente del mismo calibre que obtener información y escribir un nuevo capítulo. Estoy en deuda con Kristin Pesola, Lisa O'Neil y Debbera Carson por su excelente trabajo. Deseo agradecer a los empleados anónimos de la biblioteca de la Universidad de Michigan que tan diligentemente procesaron mis constantes solicitudes de información, artículos y libros y me los enviaron por correo electrónico o por medio del correo del campus. Ellen McCarthy y el equipo de la editorial de la Universidad de Michigan fueron un modelo de eficiencia, cuidado y paciencia en la última etapa de la obra. Finalmente, Anne Wylie, Andrea Wylie Mignolo y Alexander Wylie Mignolo, con quienes conviví durante el proceso, fueron excesivamente cariñosos a lo largo de los años, entendiendo ese "Oh, él todavía está escribiendo el libro" cuando tuve que salir de casa para investigar o mantenerme alejado para escribir.

Introducción

Sobre la descripción de nosotros mismos describiéndonos: comparatismo, diferencias y hermenéuticas pluritópicas

Este libro trata sobre la colonización de las lenguas, la memoria y el espacio que tuvo lugar cuando la "cuarta parte" del mundo, el Nuevo Mundo, comenzó a emerger en la conciencia europea. El libro está enfocado, principalmente, en el centro de México o de Anáhuac, aunque también uso ejemplos coloniales de Yucatán y Perú. En términos cronológicos el acento está puesto en el siglo XVI, aunque invoco ejemplos de las civilizaciones mesoamericanas y andinas actuales para mostrar que la colonización no ha terminado sino que ha adquirido una nueva forma en un mundo transnacional. Lingüísticamente el foco está puesto en el castellano y en las lenguas amerindias (sobre todo el náhuatl), aunque algunas de las conclusiones iluminan la diversidad de experiencias coloniales en América. El estudio ofrece,v en general, una visión del Renacimiento español (y europeo) desde la perspectiva de sus colonias y, al hacerlo, se suma a otros esfuerzos para repensar los límites del Renacimiento cartografiando el período moderno temprano. Mientras que los estudios sobre el Renacimiento están orientados hacia el Mediterráneo y a menudo asumen la continuidad de la tradición clásica los estudios del periodo moderno temprano se vuelven hacia el Atlántico y el Pacífico y abogan por la perspectiva de las colonias[5].

El libro está dividido en tres partes, cada una con dos capítulos. La primera parte explora la filosofía de la escritura en el Renacimiento europeo como un factor decisivo en las políticas del lenguaje implementadas por la Corona y las órdenes religiosas en el Nuevo Mundo. También saca a la luz algunas de las dificultades que tuvieron los misioneros en la comprensión de los sistemas de escritura ajenos

---

5 Marcus (1992) examinó los cambios en la investigación sobre alfabetismo que invitan a repensar el campo de los estudios literarios en el contexto de la academia norteamericana y europea. Wallace (1991) presentó un argumento contundente a favor de revisar la noción de Renacimiento para dar cuenta de la expansión Occidental como una de sus características distintivas. Por mi parte, he revisado los trabajos académicos recientes sobre y en el Nuevo Mundo que han contribuido a repensar el Renacimiento en las investigaciones literarias (Mignolo 1993).

a sus propias prácticas. El Capítulo I explora la filosofía de la escritura de Elio Antonio de Nebrija, desarrollada a finales del siglos XV y principios del siglo XVI, y su influencia en la escritura de gramáticas de lenguas amerindias, al mismo tiempo que investiga los ensayos de José de Aldrete sobre el origen de la lengua castellana, de principios del siglo XVII. Nebrija, un letrado pionero a quien se atribuye la introducción del Renacimiento italiano en España, articuló una filosofía de la escritura basada en la celebración de la letra y las interrelaciones entre la escritura alfabética y la escritura de la historia. Es menos conocido por el programa ideológico unido a sus tratados de gramática latina (1481) y castellana (1492). De la filosofía política de la lengua de Nebrija se derivó la necesidad de rastrear los orígenes y las fronteras de los idiomas castellanos (un esfuerzo considerado por Aldrete) y la necesidad de enseñar la lengua y las costumbres de Castilla a los amerindios y de convertirlos al cristianismo. La primera tarea estuvo en manos de la Corona; la segunda en manos de los frailes y misioneros.

El Capítulo 2 gira en torno a conceptos de escritura y de libro y examina los *Coloquios y doctrina Christiana* —un diálogo entre doce frailes franciscanos y un puñado de sabios mexicanos (*tlamanitimi*) que tuvo lugar en 1524, escrito después y transcrito por Bernardino de Sahagún hacia 1565. El *Coloquio* es un ejemplo paradigmático para analizar las conexiones entre la filosofía renacentista de la lengua, la idea del libro y la garantía de verdad basada en la escritura. El argumento discurre entre la letra y el libro en situaciones coloniales y explora los supuestos culturales detrás de las frustraciones, las incomprensiones y las relaciones de poder establecidas entre personas con diferentes sistemas de escritura, diferentes portadores de signos (es decir, vehículos de inscripciones: libros, quipus peruanos, papiros) y, sobre todo, diferentes *descripciones* de la escritura y de los portadores de signos. Enfatizo cómo las personas (castellanas tanto como amerindias) describieron sus interacciones sociales y su producción cultural. Hago hincapié en que las descripciones castellanas de las interacciones amerindias suprimieron las conceptualizaciones que los aztecas o mayas tenían de sus interacciones orales y visuales y cuando les prestaron atención las incorporaron a las suyas (volveré a los temas de auto-descripción y representación en esta introducción y en la conclusión). Traigo a colación la materialidad de la escritura, junto con su conceptualización a través de las culturas, para destacar su apuntalamiento de la colonización de las lenguas amerindias. En este segundo capítulo intento un análisis filológico y comparativo. Analizo la materialidad de los portadores de signos (como los textiles en los quipus peruanos), junto con las descripciones que los amerindios y los castellanos hicieron de sus sistemas de escritura y sus portadores de signos.

La segunda parte del libro está dedicada a la colonización de la memoria y comienza donde termina la primera parte. La celebración de la letra y su complicidad con el libro no solo fue una garantía de verdad; también ofreció las bases para los supuestos Occidentales sobre las relaciones necesarias entre la escritura alfabética y la historia. Los pueblos sin letras eran considerados

pueblos sin historia y las narraciones orales eran vistas como incoherente e inconsistente. En el Capítulo 3 investigo la historia/historiografía, una de las principales prácticas discursivas en el Renacimiento europeo y una construcción regional Occidental con pretensiones de universalidad. Después me desplazo de la conceptualización Occidental de la historia a la reevaluación de los medios mesoamericanos y andinos para registrar el pasado. Continúo con un análisis de la contribución hecha por un caballero italiano, Lorenzo Boturini Benaducci, quien llegó a México durante la primera mitad del siglo XVIII, y paso a ocuparme de Francesco Patrizi, un retórico italiano, poco recordado, de la segunda mitad del siglo XVI, a quien analizo debido a las similitudes entre su concepción sobre el registro de la memoria por medios visuales y la de Giambattista Vico. Vico también fue la inspiración de Boturini. El trabajo principal de Boturini, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (1746), completó un proceso por el cual la escritura alfabética fue elevada a sistema más deseable pero dio lugar a un debate sobre los sistemas de escritura en el siglo XVIII y abrió las puertas para una reconsideración de los diferentes sistemas de escritura del mundo. La escritura de la historia y el concepto de historiografía, sin embargo, no fueron cuestionados por esos cambios en la concepción Occidental de la escritura y de su historia.

El Capítulo 4 se ocupa del género y la organización del conocimiento. Comparo la idea de la historia y del registro del pasado con la escritura de cartas (epístola), otro género discursivo fundamental en el Renacimiento europeo, y con la organización enciclopédica del conocimiento. Después comparo ambos con las formas mesoamericanas y andinas de organizar el conocimiento. El capítulo inicia con *Epistolario* y *Décadas del Nuevo Mundo* (*De orbe novo decades*) de Pedro Mártir como los primeros ejemplos de la connivencia entre la escritura de cartas y la historia y sigue con la monumental obra de Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino* (un manuscrito de tres volúmenes terminado hacia 1578, en náhuatl y español), y la *Historia de la Nueva España*, un trabajo que contiene el texto del *Códice Florentino* en castellano. Impreso en el siglo XIX, es el mejor ejemplo para explorar la complicidad entre la escritura, los géneros discursivos y la organización del conocimiento. Exploro la enciclopedia como género Occidental con ejemplos similares en la historia de la cultura china y árabe (Collison 1964), cuya influencia en la obra de Sahagún ha sido bien documentada, para entender la colonización de la memoria que se logró al poner en escritura alfabética y en géneros discursivos renacentistas la información que miembros de las civilizaciones originarias transmitieron a Sahagún pero que ya habían organizado en su sistema de géneros. Sahagún capturó el contenido de la información, pero no su organización. Para subrayar la movilidad del centro y las historias de las periferias examino una “enciclopedia” amerindia escrita durante el siglo XVI. Tomo los *Libros de Chilam Balam* (de la península de Yucatán) como el principal ejemplo para reflexionar sobre las visiones alternativas de organizar el conocimiento y sobre la transformación de las tradiciones amerindias durante el periodo colonial.

Así, mientras que en el Capítulo 3 discuto un caso de colonización de la memoria, destacando la escritura española sobre las costumbres aztecas o mayas, en el Capítulo 4 exploro otro caso, la supresión de las categorías mesomericanas y andinas para organizar el conocimiento. La politización de la hermenéutica demuestra ser necesaria para dar cuenta de la colonización de un sistema por otro. La colonización no implica una marcha devoradora, por la cual todo en las culturas amerindias fue reprimido por las instituciones pedagógicas, religiosas y administrativas españolas. Insisto, en primer lugar, en la coexistencia de lenguas, alfabetismos, recuerdos y espacios; segundo, en el dominio que hace posible que uno de los elementos coexistentes ocupe una posición de poder sobre los demás como si fuera la única verdad; y, en tercer lugar, en la necesidad de politizar la hermenéutica para hacer frente a estas cuestiones. Por último, el caso de Sahagún también ilustra la importancia del *locus* de enunciación, una categoría que trae a la conciencia el acto de comprender que estoy realizando y el acto de entendimiento realizado en el pasado, que se convierte en el objeto a ser entendido en el presente. Por lo tanto, comprender el pasado y hablar el presente toman un nuevo giro con este ejemplo.

La tercera parte del libro examina la colonización del espacio. El principal ejemplo que uso en el Capítulo 5 es el *mappamundi* de Mateo Ricci (ca. 1584); el capítulo examina la coexistencia de diferentes encuadres geográficos durante el siglo XVI y principios del XVII. Aquí también discuto las relaciones de poder entre la organización y la colonización del espacio. El Capítulo 6 se centra en los mapas de las Indias Occidentales de López de Velasco (1574), que en ese momento incluían las colonias españolas y se extendían desde Florida a las Filipinas. También examino el contexto intelectual del surgimiento de una cuarta parte del mundo en la conciencia europea, en general, y en el Consejo de Indias, en particular, con su necesidad de administrar las tierras y las gentes recién "descubiertas" y colonizadas. Hago énfasis, una vez más, en la coexistencia y las relaciones de poder en el control e implementación de cierta conceptualización del espacio. Mi análisis no implica que la colonización del espacio devoró las conceptualizaciones no Occidentales sino que las hizo desaparecer de la vista de quienes pertenecían a la misma cultura que el cartógrafo. Así se perpetuó la idea de que lo diferente estaba equivocado o era menos importante. La colonización del espacio y la colonización de las lenguas significan que las opiniones dominantes sobre las lenguas, sobre el registro del pasado y sobre el mapeo de territorios se convirtieron en sinónimo de lo real al obstruir las alternativas posibles.

Si los académicos no pueden "representar" al colonizado o permitir hablar al subalterno pueden, al menos, romper una noción monolítica de lo subalterno y mantener una práctica discursiva alternativa, paralela al discurso oficial del Estado, para el que los mapas representan territorios y las historias dan cuenta de la verdad de los hechos, y al discurso establecido de la academia oficial, en el que

las reglas del juego académico son la garantía sana del valor del conocimiento, independientemente de cualquier agenda política o interés personal[6].

El libro trata tanto de comprender el pasado como de hablar el presente. Estoy tratando de entender el pasado, aunque este no es un estudio historiográfico propiamente dicho. Este entendimiento es una empresa comunitaria y dialogal, no solitaria y monológica; el impulso para comprender no solo surge de imperativos disciplinarios y racionales sino, también, de imperativos sociales y emocionales. El pasado no puede ser "representado" en un discurso neutral. Cualquier concepción del pasado atada a una disciplina determinada será expuesta conforme a las normas de los informes académicos o científicos dentro de la disciplina. Los discursos académicos (así como otros tipos de discurso) adquieren su significado en los terrenos de su relación con el tema estudiado y de su relación con un público, un contexto de descripción (el contexto elegido para hacer significativo el evento u objeto pasado) y el *locus* de enunciación desde el cual uno "habla" y, al hablar, contribuye a cambiar o mantener sistemas de valores y creencias.

Para Foucault (1969) el *locus enuntiationis* (*mode d'enonciation*, en su terminología) fue uno de los cuatro componentes de las formaciones discursivas que concibió en términos de roles sociales y funciones institucionales. Foucault estaba interesado, principalmente, en la base disciplinaria e institucional de las formaciones discursivas y prestó menos atención a la historia personal del sujeto que buscaba el conocimiento (¿es hombre o mujer?; ¿con qué grupo étnico se identifica?; ¿a qué clase social pertenece?; ¿en qué configuración política particular habla o escribe?). No estaba en su horizonte plantear preguntas sobre el *locus* de enunciación en situaciones coloniales. Por lo tanto, el *locus* de enunciación que se construye al y para comprender el pasado no puede separarse del hablar y comprender el presente, así como el sujeto disciplinario (o epistemológico) no puede ser separado del sujeto no disciplinario (o hermenéutico). De ello se sigue, entonces, que la necesidad de hablar el presente se origina, al mismo tiempo, en un programa de investigación que necesita desenmascarar, renovar o celebrar hallazgos disciplinarios anteriores y en la confrontación no disciplinaria del sujeto (género, clase, raza, nación) con urgencias sociales. Desde luego, no abogo por la sustitución de los apuntalamientos disciplinarios por los políticos sino que trato de subrayar las dimensiones ideológicas inevitables de cualquier discurso disciplinario, particularmente en el ámbito de las ciencias humanas.

Siguiendo estas consideraciones he escrito el libro desde la perspectiva de un estudioso de la literatura, del discurso y de los signos nacido y criado en Argentina, un país más empapado en una historia de colonialismo interno con un gran

6 Pienso en la persuasiva articulación que hizo Cornel West (1990) de las políticas de la investigación intelectual.

componente de inmigraciónón europea que en cualquier experiencia colonial, como la andina y la mesoamericana. Como estudioso de la literatura, del discurso y de los signos me interesé por la relectura de textos y acontecimientos de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo desde la perspectiva de la difusión del alfabetismo Occidental más que de las fórmulas provistas por la interpretación literaria. Como latinoamericano y argentino me interesé en la fusión de horizontes entre el presente hablado por los antepasados canonizados de la cultura española en América Latina y el presente que nosotros (los latinoamericanos y los estudiosos de hoy) elegimos hablar. Esta fusión de horizontes no es necesariamente amable; más bien, tiene que ser crítica (por ejemplo, rastrear una genealogía que me pone, como hijo de inmigrantes italianos, en contradicción con la tradición española en América Latina). Al poner este fragmento autobiográfico en primer plano no tengo intención de promover una relación determinista entre el lugar de nacimiento y el destino personal. No creo que alguien nacido en Nueva York será un corredor de bolsa ni que alguien nacido en San Luis Potosí será minero o alguien que nació en Holanda será molinero. Pero traigo a este trabajo aquellos componentes de mi formación que me hacen especialmente sensible a cuestiones de bilingüismo y comprensión intercultural: haber vivido primero en una nación predominantemente de lengua castellana, Argentina, que no coincidía con mi condición de hijo de inmigrantes italianos, y después haber vivido en otra, Estados Unidos, donde hacerse ciudadano resuelve un gran número de cuestiones prácticas pero no borra los recuerdos. En consecuencia, el esfuerzo de examinarse críticamente es imprescindible porque el conocimiento literario permanece entremezclado con identidades nacionales y lingüísticas. Los vínculos entre el pasado, que me esfuerzo por entender, y el presente, que me motiva a hablar y escribir, no siempre son evidentes. De ahí la necesidad constante de nuevas interpretaciones (comprender el pasado y hablar el presente), ya sea de textos, acontecimientos, acciones o ideas.

Mi referencia en el título del libro al lado más oscuro del Renacimiento podría enmarcarse en un nuevo campo de estudio cuyo nombre adecuado oscila entre *discurso colonial* y *semiosis colonial* (Seed 1991; Mignolo 1993a). Ambas expresiones son empleadas por aquellos cuyo interés principal es la comprensión de la relación entre discurso y poder durante la expansión colonial. La expresión “discurso colonial” fue definida por Peter Hulme (1986, 1989) como todo tipo de producción discursiva relacionada con y producida en situaciones coloniales, desde —para usar sus propios ejemplos— las Capitulaciones de 1492 a *La tempestad*, desde órdenes reales y edictos a prosas escritas más cuidadosamente. El concepto *discurso*, utilizado en este sentido, tiene una enorme ventaja sobre la noción de literatura cuando el corpus en juego es colonial. Si bien la *literatura colonial* ha sido interpretada como un sistema estético dependiente de los conceptos renacentistas de poesía el *discurso colonial* coloca la producción discursiva colonial en un contexto de interacciones conflictivas, de apropiaciones y resistencias, de poder y de dominación. Textos significativos, como el *Popol Vuh —Libro del consejo*, una

narrativa de orígenes maya-quiché (Chávez 1987)[7]—, así como muchos otros de la misma clase, ahora adquieren un nuevo significado; en lugar de ser considerados textos precolombinos admirados por su otredad ahora se han sido reconocido en su enunciación y no en su enunciado: son parte integrante de la producción discursiva colonial. No podía ser de otra manera ya que la versión alfabética del *Popol Vuh* fue escrita alrededor de 1550. ¿Cómo podría un texto alfabético haber sido precolombino si las civilizaciones en Mesoamérica no tenían letras, como todos los misioneros y letrados nos recuerdan constantemente?; ¿cómo podría no estar relacionado con el Renacimiento europeo cuando la celebración de la letra fue uno de sus fundamentos? El *Popol Vuh* original, escrito durante la conquista (*circa* 1552), fue escrito alfabéticamente en quiché, sin duda un lenguaje no muy popular en el Renacimiento europeo pero bastante común en las colonias donde las principales lenguas ameridias (como náhuatl, zapoteca y quechua) compitieron con el latín y el español y desafiaron la continuidad de la tradición clásica y la difusión del alfabetismo Occidental.

Sin embargo, cuando se empuja hasta el límite la noción de *discurso colonial*[8], deseable y bienvenida, no es la más adecuada que podemos urdir para aprehender la diversidad de interacciones semióticas en situaciones coloniales y, por lo tanto, para arrojar más luz sobre el lado más oscuro del Renacimiento. La noción de discurso, a pesar de que encarna interacciones orales y escritas, no puede dar cuenta de las interacciones semióticas entre diferentes sistemas de escritura, como el alfabeto latino introducido por los castellanos, el sistema de escritura picto-ideográfica de las culturas mesoamericanas y los quipus en el Perú colonial[9]. Si tuviéramos que utilizar el término *discurso* para referirnos a interacciones orales y reservar *texto* para interacciones escritas tendríamos que ampliar este último término más allá de los documentos escritos alfabéticos para incluir todas las inscripciones materiales de signos. Al hacerlo honraríamos el significado etimológico de *texto* (tejer, textil)[10], que comenzó a perder su significado original cuando la escritura alfabética y la celebración renacentista de la letra oscurecieron el sentido medieval más generoso[11].

---

7 Una antología comentada de literatura maya puede encontrarse en de la Garza (1980).

8 O "discurso sobre el colonialismo", en palabras de Homi Bhabha (1986).

9 Para una descripción detallada de los quipus véase Ascher y Ascher (1981).

10 Las conexiones olvidadas entre texto y textil han sido explotadas por Dennis Tedlock y Barbara Tedlock (1985).

11 El alfabeto latino introducido por los castellanos, los sistemas de escritura picto-ideográfica de las culturas mesoamericanas y los quipus en los Andes delinean sistemas particulares de interacciones que tuvieron lugar durante el periodo colonial. El significado etimológico de texto justifica la inserción de los quipus en un sistema en el que la escritura siempre ha sido entendida como rayar o pintar sobre superficies sólidas, pero no como tejer. Dos metáforas vienen a la mente: la analogía latina entre escribir y arar y las similitudes modernas entre texto y textil. Como actividad, la escritura ha sido concebida y comparada con el arado; como producto, el texto ha sido concebido y comparado con las complejidades de los textiles.

La expresión *semiosis colonial*[12] indica un campo de estudio paralelo a otros campos bien establecidos, como la historia colonial o el arte colonial; también tiene la intención de indicar un cambio en nuestra comprensión de la construcción de un Nuevo Mundo en el siglo XVI, una perspectiva en la que surge el lado más oscuro del Renacimiento y un cambio de voz en el que el Renacimiento europeo es visto desde la periferia colonial[13]. Entre otras cosas, este libro es un *ensayo* sobre la semiosis colonial como campo de estudio.

La introducción de la semiosis colonial para delimitar un campo de estudio va de la mano con la necesidad de un enfoque filológico y comparativo para comprenderla. Introducir procedimientos filológicos en este momento podría no generar mucho entusiasmo entre los lectores interesados en los estudios culturales y subalternos o en repensar las culturas populares, quienes esperarían una base más ideológica. Creo, sin embargo, que una "nueva filología" es esencial para contextualizar objetos culturales y relaciones de poder ajenos a la vida cotidiana del académico y, sobre todo, para (re)construir el conocimiento y las creencias que tenían los castellanos y los mexicas sobre sus interacciones semióticas y sobre las prácticas y creencias de los otros. La nueva filología a la que suscribo gira alrededor de dos axiomas: (1) cada palabra es exuberante porque dice más de lo previsto; y (2) cada palabra es deficiente porque dice menos de lo esperado. Los dos axiomas fueron propuestos por Ortega y Gasset[14] (1959, 1963),

---

12 No sugiero semiosis colonial para reemplazar la noción de discurso colonial sino para crear un contexto de descripción más amplio, del cual el discurso es un componente importante. Sugiero semiosis colonial con la intención de redibujar las fronteras de un campo de estudio habitado, principalmente, por textos escritos alfabéticamente por los colonizadores o en sus lenguas, para abrirlo a un espectro más amplio de interacciones semióticas en lenguas amerindias y en escrituras no alfabéticas.

13 En este libro uso la dicotomía centro/periferia. No la uso para implicar que hay un centro ontológico (Europa) y varias periferias ontológicas (las colonias). Espero mostrar que el centro es móvil (véase el Capítulo 5), como es el pronombre personal "yo" y como son los conceptos mismo y otro; sin embargo, durante el siglo XVI Europa comenzó a ser interpretada como el centro y la expansión colonial como un movimiento hacia las periferias —desde la perspectiva de un observador europeo, por supuesto (véase el Capítulo 6). Desde la perspectiva de las periferias europeas el centro permaneció donde estaba, aunque en peligro de sufrir transformaciones radicales. Tomo la dicotomía centro/periferia de Immanuel Wallerstein (1974), aunque soy consciente de las críticas que ha recibido este autor, sobre todo por negar a las formaciones periféricas sus propias historias (e.g. Laclau 1971; Brenner 1977). Uno de los propósitos principales de este estudio es, justamente, traer a primer plano las "historias" y los "centros" que los misioneros europeos y los letrados negaron a las gentes de las periferias coloniales. Solo dentro de un modelo evolutivo de la historia podrían ser fijados y ontologizados centro y periferia. Dentro de un modelo revolucionario y una hermenéutica pluritópica los centros y las periferias coexisten en una constante lucha de poder, dominación y resistencia.

14 Estoy en deuda con Alton Becker por dirigir mi atención a la "nueva filología" de Ortega y Gasset y por mostrarme su importancia para entender las prácticas semióticas a través de las fronteras culturales. Véase Becker (1980).

quien (como Bakhtin[15] durante los mismos años) estaba reaccionando contra la lingüística de Saussure y avanzaba hacia una comprensión más pragmática e histórica del lenguaje. En lugar de buscar la lógica del "sistema lingüístico" de Saussure, Ortega y Gasset centró su atención en "el decir de la gente"; sin embargo, ni Ortega y Gasset ni Bakhtin se enfrentaron al problema de una nueva filología o una imaginación dialógica que tratara, de manera satisfactoria, las relaciones de poder signadas en acontecimientos y artefactos de culturas radicalmente diferentes, mucho menos en situaciones coloniales en las que los estudios comparativos impliquen traer a primer plano la dominación cultural, la resistencia, la adaptación y la hibridación. Mi énfasis está en los acontecimientos y los artefactos culturales, así como en los discursos en los que se conceptualizan los acontecimientos y los artefactos, desde dentro y fuera de una comunidad particular. En este estudio las descripciones son tan cruciales como los objetos o los acontecimientos descritos. La pregunta sobre quién describe qué, cuándo y para quién guía mis reflexiones a lo largo de este libro, tanto cuando describo las auto-descripciones mexicas o españolas o las descripciones españolas de los mexicas como cuando *me* describo describiendo las descripciones mexicas o españolas de ellos mismos o de los otros. La filología es una herramienta analítica para describir descripciones, ya sean extranjeras o muy alejadas en el tiempo desde el punto de vista del entendedor.

No es necesario que un procedimiento analítico esté afiliado a posiciones filosóficas e ideológicas. El hecho de que desde finales del siglo XVIII y todo el XIX la filología estuvo cada vez más asociada con la hermenéutica debe ser entendido en sus contingencias históricas más que en sus necesidades ontológicas y lógicas. La *scientia*, antes del surgimiento de las ciencias humanas *(*Foucault 1966:355-398*)*, fue entendida en el contexto de prácticas discursivas relacionadas con la lógica (o dialéctica) y con la retórica. Si en el siglo XX la hermenéutica se separó de la interpretación de discurso y texto para abrazar el espectro más amplio de las ciencias humanas (Ricœur 1981) entonces es posible repensar los lazos tradicionales entre hermenéutica y filología para entender las prácticas semióticas entre culturas.

Dos razones principales apoyan un enfoque comparativo de las situaciones coloniales desde la perspectiva de las ciencias humanas[16]: en primer lugar, porque la definición de semiosis colonial implica la coexistencia de y las interacciones entre (y la producción cultural de) los miembros de tradiciones culturales radicalmente

15 Sus preocupaciones sobre filología y lengua en acción, relevantes para esta discusión, están expresadas en Bakhtin (1986).

16 Balandier (1951) propuso ver las situaciones coloniales desde las ciencias sociales. Los desarrollos recientes sobre el tema han sido recopilados y editados por Stocking (1991, esp. 3-6 y 314-324). Para un argumento más desarrollado sobre la contribución de las ciencias humanas (o humanidades) al entendimiento de las situaciones coloniales véase Mignolo (1992).

diferentes; segundo, porque comprender tradiciones que no son nuestras (es decir, aquellas a las que no pertenece el sujeto que busca el entendimiento) implica una perspectiva comparativa entre lo comprendido y el acto de la comprensión. Por lo tanto, no veo que sea contradictorio usar procedimientos y comparaciones filológicas para tratar de manera crítica las situaciones coloniales cuando, en realidad, los métodos que propongo como una empresa de descolonización han sido forjados por miembros de las mismas culturas que produjeron la expansión colonial. Tampoco asumo que la filología sea un enfoque más adecuado para estudiar el Renacimiento europeo que el estudio de la expansión colonial europea y el encuentro con personas de tradiciones culturales no Occidentales. Puesto que estoy tratando con signos necesito procedimientos filológicos. Puesto que estoy tratando con situaciones coloniales, sin embargo, no estoy necesariamente obligado a cargar con el trasfondo ideológico unido al procedimiento metodológico. De hecho, la filología y comparatismo deben permitirnos ver el Renacimiento europeo mediante la localización del entendedor (e.g., la comprensión) en las periferias coloniales. Esto es todo lo que puedo decir en este momento. El resto del libro puede convencerlo o decepcionarlo con respecto a estos asuntos.

Permítanme abundar, sin embargo, sobre las ventajas de los enfoques filológico y comparativo y justificar mi creencia de que ese método puede también resultar beneficioso en el campo de los estudios culturales coloniales, repensando las culturas populares y construyendo teorías decoloniales. En primer lugar, la semiosis colonial implica la coexistencia de culturas "altas" y "bajas". También implica relaciones de poder entre quienes controlan la política y la economía y las comunidades subalternas. En segundo lugar, un enfoque filológico es necesario para entender la semiosis colonial en dos niveles: primero, para distanciar al entendedor de su crianza, sus recuerdos y su sensibilidad; y, segundo, para acercarse, críticamente, a la conceptualización de prácticas semióticas ajenas a la cultura en la que él o ella se localiza. Este problema metodológico, común a los antropólogos, también es relevante para quienes trabajan con señales o huellas del pasado más que con la gente en el presente. Por ejemplo, *mapa* y *geógrafo* son palabras comunes para un ciudadano Occidental educado pero *amoxtli* y *tlacuilo* no lo son (véanse los capítulos 5 y 6). Aunque mapa y geógrafo también son nociones comunes en el discurso académico existe la tentación de hablar de "mapas amerindios" (Robertson 1959). Es necesario entender cómo los amerindios entendieron un "mapa" y, en este punto, la filología tiene que complementarse con un enfoque comparativo. Puesto que *mapa* y *amoxtli* eran nombres usados por actores miembros de culturas y comunidades diferentes para designar objetos gráficos y materiales en los que se describía el territorio es esencial comparar su forma y uso en sus respectivos contextos culturales. El asunto se vuelve aún más complejo cuando nos damos cuenta que *amoxtli* también podría traducirse como "libro" y *tlacuilo* como "escriba" (véase el Capítulo 2). En la Edad Media *mapa* significaba "servilleta, paño de señal" y, por extensión, el material en el que se inscribían los signos gráficos. *Amoxtli* refiere tanto al árbol del cual se

hizo la superficie sólida para escribir ("papel") como a la entidad en la que se guardó el material escrito ("libro"): *Amoxtli* y "paño de señal" fueron, pues, superficies sólidas sobre las que se inscribieron signos de territorialidad. Así, aunque la territorialidad era común a los castellanos y a los grupos étnicos amerindios mapas y *amoxtli* eran nombres culturales específicos para referir a objetos gráficos en los cuales se representó la territorialidad. Un geógrafo se distinguía de un historiador en una cultura en la que la escritura y la cartografía se volvieron actividades claramente diferentes. Esto no fue necesariamente así, sin embargo, en una cultura en la que el *tlacuilo* pintaba los signos pictográficos en los que se conservaban los recuerdos del pasado y aquellos en los que se trazaban los límites espaciales. Por eso un sustantivo náhuatl que se podría traducir como *pintura* se aplicó tanto a la escritura como a la cartografía. Una posible solución es introducir un concepto teórico, como "organización territorial o conceptualización territorial", que autoriza un análisis comparativo de los mapas castellanos y de los *amoxtli* amerindios.

El análisis filológico y comparativo es el enfoque necesario para comprender la semiosis colonial debido a la presencia de sistemas coexistentes de descripciones y de procesos coevolucionarios con diferentes grados y niveles de interferencia e hibridación; sin embargo, ello no puede justificarse desde la perspectiva de una hermenéutica filosófica (Gadamer 1976) que, implícita o explícitamente, localiza la filología y el comparatismo en la era moderna (Müeller-Vollmer 1985). La comprensión de "nuestra" tradición, en la que descansa la base de la hermenéutica filosófica discursiva, implica que la tradición a ser entendida y el entendedor son uno y lo mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. Al contrario de la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, exige una hermenéutica diatópica o pluritópica, un concepto que tomo prestado de Raimundo Panikkar (1988). Este libro también es una empresa en hermenéutica pluritópica como modo de comprensión.

Lo que estoy proponiendo no es nuevo. Enrique Dussel (1985a) ha desarrollado una perspectiva similar con el fin de hacer frente a un problema similar: las tensiones entre la tradición filosófica Occidental que se practica en los centros europeos de educación y la que se practica en las universidades del Tercer Mundo. Dussel propone un método "analéctico" como alternativa al método "dialéctico". Dussel ha modificado la posición de Levinas de acuerdo a su propia experiencia en y de la historia latinoamericana. Así avanza hacia una politización de la fenomenología, introduciendo la noción de *pueblo* como alternativa a *dassein* en la reflexión fenomenológica. Criticado, duramente, por los pensadores marxistas que abrazaron inicialmente su "filosofía de la liberación" también ha sido culpado por su concepto metafísico de *pueblo* — incluso si está basado en las experiencias argentinas de la década de 1970 y

en la historia latinoamericana (Cerutti 1983)— y por su presunta concepción totalizadora (y desobediente) de analéctica[17]. Sin embargo, ha sido reconocido por politizar la fenomenología como una forma de pensamiento de oposición arraigada en la perspectiva del Otro histórico, marginado y oprimido (indígenas, proletarios, mujeres). Aunque estoy de acuerdo con quienes han desaprobado a Dussel por proponer una alternativa metodológica que mantiene la perspectiva monotópica que él mismo intentó desacreditar me gustaría sacar provecho de su avance hacia la descolonización, o liberación (en sus propias palabras), del pensar (Dussel 1985a:108-131)18. En consecuencia, debo distinguir entre la analéctica de Dussel y el concepto de hermenéutica pluritópica que desarrollo en este libro. Mientras la analéctica de Dussel permite un replanteamiento radical del objeto a ser entendido, descrito o interpretado la hermenéutica pluritópica también cuestiona la posicionalidad y la homogeneidad del entendedor. Tengo la impresión de que Dussel permanece arraigado a un concepto representacional del conocimiento que cuestiona la conceptualización del Otro como un tema para ser entendido sin cuestionar al entendedor. Sin embargo, su contribución a la construcción de los *loci* de enunciación disciplinarios que abre las puertas a la descolonización y/o liberación del conocimiento y del sujeto no puede descartarse[19].

No estoy interesado en todo el panorama de la filosofía de la liberación como fue practicada por Dussel sino en su politización de la fenomenología y en su introducción de la analéctica como un *locus* de enunciación necesario, lo que lo ha enfrentado con los pensadores marxistas puesto que concibe la analéctica como una alternativa preferible a la dialéctica y la filosofía de la liberación como una

---

17 Me gustaría señalar, para el lector que no está familiarizado con el trabajo de Dussel, que no existe contradicción entre su hermenéutica y las reflexiones marxistas. La detallada lectura que hizo Dussel (1985b) de las *Grundrisse* de Marx está contextualizada en su concepción de un "marxismo latinoamericano" como base de una "filosofía latinoamericana de liberación". Lo que puede parecer contradictorio desde el punto de vista de la filosofía continental europea (¿cómo pueden mezclarse la hermenéutica y el marxismo?) parece ser una práctica filosófica frecuente en América postcolonial. Cornel West (1989) ha analizado este fenómeno, convincentemente, en la filosofía norteamericana.

18 También véase Dussel (1989) y téngase en cuenta que Dussel desarrolla dos argumentos paralelos: marxismo y filosofía de la liberación y marxismo y teología de la liberación. Agradezco a Mario Sáenz, quien percibió la similtud entre mi idea de una hermenéutica pluritópica y la analéctica de Dussel. Nuestra conversación ha sido complementada por mi lectura de algunos de sus textos, en particular Saenz (1991).

19 La especificación "*loci* de enunciación disciplinarios postcoloniales" subraya el hecho de que en las disciplinas (por ejemplo, las ciencias humanas) fue y aún es difícil la construcción de voces autorizadas más allá de la universalización de la epistemología Occidental. La práctica de la literatura ha sido, en general, la posibilidad de que los intelectuales postcoloniales puedan hacer oír sus voces. Los escritores literarios han tenido más éxito en escapar de la universalización que los académicos de las ciencias humanas, dominados por los paradigmas modernos europeos para la adquisición, organización y distribución del conocimiento.

alternativa al marxismo[20]. Mi problema particular con Dussel es que la introducción de la analéctica termina concibiendo los márgenes comos fijos y ontológicos más que como conceptos móviles y relacionales. Dussel, sin embargo, no es una voz solitaria que reclama el derecho del margen para hablar, producir y transmitir conocimientos. El escritor africano y crítico literario Ngugi Wa Thiong'O ha articulado una idea similar de una manera diferente. Thiong'O habla de centros alternativos en lugar de centros y periferias. Mediante el análisis de *El corazón de las tinieblas* de Conrad y *En el castillo de mi piel* de Lamming Thiong'O concluye que Conrad critica el imperio desde el centro de su expansión mientras que Lamming lo hace desde el centro de la resistencia. Edward Kamau Brathwaite apoyó esta idea al hablar de y leer su poesía. Un momento crucial de su búsqueda de un ritmo y una voz, que corresponde a su experiencia de vida en el Caribe, se produjo cuando el derrape de un guijarro en el océano le dio un sonido y un ritmo que *no* podía encontrar al leer a Milton o Shakespeare. Un segundo momento crucial llegó cuando percibió el paralelismo entre el derrape de la piedra en el océano y el calipso, un ritmo que *no* podía encontrar al escuchar a Beethoven[21].

Michelle Cliff (1985), por su parte, indirectamenta apoya estos reclamos cuando afirma que uno de los efectos de asimilación en el anglocentrismo de la cultura de las Indias Occidentales británicas

> …es que usted crea, absolutamente, en la hegemonía del inglés del Rey la manera como se debe expresar. De otra manera su escritura no es literatura; es folclor y nunca podrá ser arte… El ideal anglicano —Milton, Wordsworth, Keats— fue puesto frente a nosotros con la seguridad de que eramos incapaces, y nunca seríamos capaces, de componer un trabajo de una corrección similar… Aquí no se habla reggae (Cliff 1985:13).

Mientras Thiong'O, Lamming y Brathwaite construyen y teorizan, simultáneamente, los centros alternativos en los que se habían considerado los márgenes de los imperios coloniales en Estados Unidos los latinos y los afroamericanos están demostrando que los márgenes también están en el centro o, como dice Thiong'O, que el conocimiento y las normas estéticas no se establecen universalmente por un sujeto trascendente sino que son universalmente establecidas por sujetos históricos en diversos centros culturales. Gloria Anzaldúa (1987), por ejemplo, ha articulado

20 Véase Schutte (1991) para una crítica detallada de la filosofía de la liberación de Dussel frente al marxismo.

21 Ngugi Wa Thiong'O dio la charla "Resistencia en la literatura de la diáspora africana: discursos post-emacipadores y post-coloniales" y Edward Brathwaite leyó su poesía en el taller de 1991-1992 "Las invenciones de África: África en las literaturas del continente y la diáspora", Centro de Estudios Afro-Americanos, Universidad de Michigan, abril 17. Véanse Ngugi Wa Thiong'O (1986) y Edward Brathwaite (1984). Para un análisis crítico de la posición de Ngugi Wa Thiong'O véase Appiah (1992).

una poderosa estética decolonial y una hermenéutica política colocándose en la encrucijada de tres tradiciones (española-americana, náhuatl y anglo-americana) y forjando un *locus* de enunciación donde se encuentran diferentes formas de conocimiento y expresiones individuales y colectivas.

Pero tal vez el mejor ejemplo de un esfuerzo pionero para comprender la colonización en el Nuevo Mundo, particularmente en los Andes, mediante la práctica de una hermenéutica pluritópica —sin darle un nombre— fue proporcionado por el filósofo argentino Rodolfo Kusch (e.g., Kusch 1962, 1973). Por razones políticas Kusch estaba enseñando en una universidad Argentina en el norte, Salta, durante la década y hacia finales de 1960. En el pasado el norte de Argentina formó parte del Imperio Inca y Kusch notó cuánto de la herencia inca se mantenía en el siglo XX en Perú, Bolivia y el norte de Argentina. Empezó a practicar una suerte de etnofilosofía comparativa, moviéndose desde el sistema de pensamientos practicado por la élite inca en el siglo XVI (bajo el dominio español), por los indígenas y por los campesinos contemporáneos hasta la tradición filosófica Occidental practicada en Europa y ensayada en la periferia colonial. El análisis de Kusch, moviéndose de una tradición de pensamiento a otra, no solo fue un ejercicio de hermenéutica pluritópica sino, me atrevo a decir, el paso mínimo que debía ser dado para constituir unos *loci* diferenciales de enunciación y establecer una política de investigación intelectual que no fuera atrapada en el relativismo cultural.

La investigación filosófica de Kusch fue motivada por una necesidad sentida por los intelectuales de América Latina desde la segunda mitad del siglo XIX: descubrir o inventar la identidad cultural de América, un sustantivo ambiguo que a veces implica Suramérica o Latinoamérica y a veces todo el continente americano, incluyendo el Caribe. Kusch lo utilizó en ambos sentidos, indicando las diferencias entre los legados amerindios y europeos en Sur, Centro y Norte América. Su argumento principal gira en torno a la distinción entre formas de pensar causales y seminales (de "semen, semilla, origen, procedencia") en tanto refieren a dos marcos conceptuales genéricos (y sus consecuencias), promulgados e ilustrados en Occidente. La primera es un pensamiento racional en la tradición de la Ilustración en una economía capitalista. La otra, promulgada por pensadores indígenas de la época colonial y por los campesinos actuales de ascendencia indígena, es un pensamiento racional en los sistemas económicos tributarios en Mesoamérica, una variedad de maneras de vivir bajo la economía Occidental desde los siglos XVI y XVII, engrampadas con la primera en relaciones diferenciales de poder. Si hay un trazado dicotómico en la investigación de Kusch termina cuando compara los amerindios de ayer y los campesinos de hoy, el pensamiento europeo de ayer y de hoy, la gente en la ciudad y en el país, la clase media en los centros urbanos, tanto al norte como al sur del Atlántico y el Pacífico. Su análisis se remonta a las formas de pensar que existían (y aún existen) antes del periodo moderno temprano cuando lo seminal, en lo que sería Occidente, estaba anclado

en la religión. Comienza localizando en Occidente dos modos de pensamiento, al mismo tiempo que subraya la liberación del pensamiento religioso proclamada por los ideólogos de la modernidad, desde el Renacimiento hasta la Ilustración. Kusch intenta desentrañar cómo estos dos modos de pensamiento interactúan en la historia de América (sus ejemplos paradigmáticos son Bolivia, Perú, Argentina y Chile y, más concretamente, el altiplano de los límites entre Bolivia y Perú, por un lado, y Buenos Aires, por el otro); lo hace por medio de un análisis conceptual mezclado con experiencias personales en el norte de Argentina y el sur de Bolivia así como por el análisis de la clase media en las afueras de Buenos Aires.

En la dialéctica entre formas de pensamiento causal y seminal Kusch encontró (sin nombrarlo) "un tercer espacio" en el que podría ser practicada una hermenéutica pluritópica. Kusch utiliza el "nosotros" como miembro y participante en una sociedad impulsada por formas de pensar causales. Como filósofo argentino fue capaz de desconectarse de una superficie de oposiciones dicotómicas y encontrar el patrón seminal que conecta el subterráneo oculto del pensamiento Occidental con actitudes indígenas explícitas que han resistido la asimilación al pensamiento causal, a pesar de que los campesinos e indígenas viven en un contexto híbrido en el que la mercantilización de las "artesanías" en los mercados dominicales de agricultores no elimina las actitudes seminales mantenidas entre los miembros de sus comunidades. Al comparar filosofías paralelas y co-existentes en su país y en países vecinos con el mismo idioma oficial (español) y similares configuraciones amerindias lingüísticas Kusch ya no es el forastero que trata de entender al Otro desde lejos. Para Kusch el Otro es parte de su propio país, parte de su propia vida cotidiana y de su comunidad. "Nosotros" y "ellos" están subsumidos en un tercer espacio en el que ambos se convierten en "nosotros", los miembros de este país, los herederos de un legado colonial en "América profunda".

En un contexto más amplio Kusch era miembro y habitante de América —como los y las indígenas y campesinos/as con quienes conversó y sobre quienes reflexionó. No era un antropólogo que después de terminar sus dos o tres años de trabajo de campo pasó el resto de su vida en un entorno del Primer Mundo escribiendo acerca de sus amigos distantes, haciendo una carrera a partir de su prolongado trabajo de campo. Por lo tanto, el ejercicio de una hermenéutica pluritópica es más que un ejercicio académico. Para Kusch era una reflexión sobre la política de la investigación académica y una estrategia de intervención cultural. "Escribiendo culturas" adquiere un significado enteramente nuevo cuando la investigación académica forma parte de la cultura compartida por el mismo y el Otro, por el tema a investigar y el investigador.

Así, la hermenéutica pluritópica que estoy tratando de articular se mueve hacia un concepto interactivo y relacional de conocimiento y entendimiento que reflexiona sobre el proceso de construir (por ejemplo, poner en orden) esa porción del

mundo que se quiere conocer[22]. Actualmente está de moda contar un relato desde diferentes puntos de vista para mostrar la relatividad de la "invención de la realidad." Un enfoque pluritópico no enfatiza la relatividad cultural o el multiculturalismo sino los intereses sociales y humanos en el acto de contar un relato como intervención política. Está en juego la política de promulgar y construir *loci* de enunciación en vez de la diversidad de *representaciones* que resultan de ubicaciones diferenciales al contar relatos o construir teorías. En este punto debe ser introducida la dimensión ética del conocimiento y la comprensión porque el entendimiento pluritópico implica que mientras el entendedor tiene que asumir la verdad de lo que se conoce y entiende también tiene que asumir la existencia de políticas alternativas de localización con igualdad de derechos para reclamar la verdad. El problema ético surge cuando el relativismo ideal en el que han sido producidos ejemplos como este pasa por alto el hecho de que la coexistencia de perspectivas (e.g., teorías o cosmologías) no siempre tiene lugar sin un despliegue de relaciones de poder y, a veces, de violencia. Por lo tanto, si los aspectos epistemológicos y ontológicos de una comprensión pluritópica pueden tratarse en términos de relativismo su dimensión ética invita a mirar la configuración de las relaciones de poder. El relativismo cultural puede ser un paso importante para entender las diferencias culturales pero la práctica de Kusch sugiere que se queda corto si no se analiza en el contexto del poder y la dominación. Desde este punto de vista la colonización de las lenguas, de la memoria y del espacio que voy a analizar en los siguientes capítulos arroja luz sobre el proceso de la comprensión.

Las situaciones coloniales invitan a repensar el legado hermenéutico. Si la hermenéutica se define *no solo como una reflexión sobre el entendimiento humano sino, también, como entendimiento humano*[23] entonces la tradición en la que la hermenéutica ha sido fundada y desarrollada debe ser reformulada

22 Roger Chartier (1982) ha puesto de relieve el hecho de que en nuestra comprensión ya no podemos postular un tema general como "el hombre francés" y tenemos que trabajar sobre las particularidades de múltiples temas; sin embargo, Chartier ha limitado sus observaciones al "tema de estudio o a ser entendido" y no ha enfatizado la necesidad de adoptar una posición similar frente al sujeto que conoce o busca comprender. Una fuente de la posición de Chartier podría encontrarse en Pierre Bourdieu (1979:13-46).

23 La distinción fue introducida por Habermas (1985) en su respuesta a Gadamer: "La hermenéutica refiere a la 'capacidad' que adquirimos en la medida en que 'dominamos' un lenguaje natural… El arte de la interpretación es la contraparte del arte de convencer y persuadir en situaciones en las cuales las cuestiones prácticas deben ser decididas… La hermenéutica filosófica es un asunto diferente: no es un arte sino una crítica —es decir, trae a la conciencia, en una actitud reflexiva, experiencias que tenemos del lenguaje en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa y, por lo tanto, mientras sucede la interacción social con otros a través del lenguaje". Mi posición frente a Habermas es similar a la posición que estoy tomando frente a Gadamer. Los conceptos de Habermas de "competencia comunicativa" y "pragmática universal" han sido articulados sin tener en cuenta la comunicación entre culturas y los *loci* de enunciación alternativos. Véase, por ejemplo, Habermas (1976).

en términos de la pluralidad de tradiciones culturales y a través de fronteras culturales. Panikkar (1988:131) expresó de la siguiente manera su concepto de hermenéutica diatópica, del que yo parto:

> La hermenéutica diatópica es el método de interpretación que se requiere cuando la distancia a superar, necesaria para cualquier entendimiento, no es sólo una distancia dentro de una misma cultura... o una distancia temporal... sino, más bien, la distancia entre dos (o más) culturas que han desarrollado de manera independiente en diferentes espacios (*topoi*) sus métodos de filosofar y sus formas de llegar a la inteligibilidad, junto con sus categorías adecuadas.

Un aspecto distingue el concepto de Panikkar del mío: la clase de "espacios diferentes" implicados en las situaciones coloniales. Las situaciones coloniales y la semiosis colonial presentan un dilema hermenéutico para el entendedor que está interesado en la jerarquía establecida por la dominación de una cultura (su historia, instituciones e individuos) sobre otra. Históricamente el análisis de las situaciones coloniales ha sido hecho y narrado desde puntos de vista prevalentes en diferentes campos de las culturas colonizadoras, incluso cuando el intérprete defiende los derechos y los bienes de las culturas colonizadas. La semiosis colonial trae el siguiente dilema a la palestra: ¿cuál es el *locus* de enunciación desde el cual el investigador o investigadora comprende las situaciones coloniales? En otras palabras, ¿en cuál de las tradiciones culturales a ser entendidas se localiza el entendedor, mediante la construcción de su *locus* de enunciación? ¿Cómo pueden ser repensados el acto de la lectura y el concepto de interpretación razonando en la hermenéutica pluritópica y en la esfera de la semiosis colonial? Estas preguntas no solo son relevantes cuando se consideran asuntos culturales amplios, como las situaciones coloniales y la semiosis colonial, sino, también, cuando se tienen en cuenta aspectos más específicos, como raza, género, clase, nación y lengua. En este sentido la analéctica de Dussel es el complemento necesario de una hermenéutica pluritópica, enfatizando el *locus* de enunciación y desafiando la universalidad en la comprensión.

Gadamer (1976:28) señaló, claramente, los propósitos y justificaciones de la hermenéutica filosófica monotópica:

> Mi tesis es —y creo que es una consecuencia necesaria de reconocer la operatividad de la historia en *nuestro* carácter condicional y finitud— que lo que la hermenéutica nos enseña es ver a través del dogmatismo de afirmar una oposición y una separación entre la *tradición natural en marcha* y su apropiación reflexiva. Porque detrás de esta afirmación se encuentra un objetivismo dogmático que distorsiona el concepto mismo de la reflexión hermenéutica. En este objetivismo el entendedor se ve —incluso en las llamadas ciencias del entendimiento, como la historia— no en relación

> con la *situación hermenéutica* y la operatividad constante de la historia en su propia conciencia sino de tal forma que da a entender que su propio entendimiento no entra en el evento (añadí las cursivas).

El historiador y filósofo mexicano Edmundo O'Gorman (1958) merece una reconsideración en este momento por contribuir a descentrar al sujeto que conoce y entiende y por contribuir a la construcción de un *locus* de enunciación decolonial[24]. No tengo inconvenientes (de hecho, las apoyo con entusiasmo) con las críticas de Gadamer a una concepción positivista del conocimiento y de la comprensión; por esa misma razón, acepto la crítica de O'Gorman (1947) a la historiografía positivista. De hecho, ambas provienen de la misma fuente: la crítica de Heidegger al entendimiento historiográfico[25]. Sin embargo, mi posición en este libro se distancia de Gadamer al mismo tiempo que se aproxima a O'Gorman y asume la paradoja de que un modelo de pensamiento tan centrado en las prácticas filosóficas Occidentales (como la hermenéutica filosófica) engendró un contradiscurso y una crítica de la historiografía Occidental desde los centros coloniales (para seguir el enfoque de Thiong'O). La analéctica de Dussel y la invención de América de O'Gorman parten de la tradición filosófica que las engendró pero se convierten en metodologías paralelas y confrontadas (e.g. decoloniales) para entender procesos sociales y artefactos culturales por fuera del alcance de una hermenéutica filosófica o una pragmática universal. Quiero capitalizar los movimientos filosóficos de Dussel y O'Gorman más que la totalidad de sus posiciones filosóficas. Voy a dar un paso más en esta dirección.

La noción de Gadamer de una "tradición natural en marcha" presupone una hermenéutica monotópica en la que el *locus* de enunciación de quien entiende pertenece a la misma tradición inventada por el acto de la comprensión. Por el contrario, las situaciones coloniales abandonan las disposiciones unificadas y hegemónicas de un proceso evolutivo (civilizador) que presuntamente se inició en Grecia y llegó a los países que lo aceptaron (e.g., inventaron) como su propio origen. Desde la perspectiva de las situaciones coloniales es útil recordar que hacia el siglo XI la cristiandad latina y la Arabia musulmana eran co-herederas de los griegos y que el latín y el árabe eran las lenguas de la sabiduría secular y sagrada. Por lo tanto, si la hermenéutica se limita a "nuestra tradición natural en marcha" y si esa tradición es la grecolatina entonces la hermenéutica es regional y restringida a un tipo específico de tradición y de comprensión. Por otro lado, si la hermenéutica puede extenderse

---

24 Recientemente se han propuesto perspectivas sobre la universalización de la cultura Occidental, en México por Leopoldo Zea (1988) y en Egipto por Samir Amin (1989).

25 La traducción española de *Sein und zeit* de Heidegger (1927) fue publicada en 1951 en México. Fue hecha por José Gaos, un filosófo español exilado del franquismo, muy influyente en ese país. Las secciones 1 y 2 del Capítulo 5 deben mucho a la crítica de O'Gorman a la concepción positivista de la historia. Su deconstrucción de la historia europea en el "descubrimiento de América" surgió de la posición teórica que desarrolló a partir de Heidegger (Gaos 1951). *La invención de América* (O'Gorman 1958) surgió de la misma base.

y desprenderse del legado greco-romano para entender tradiciones no Occidentales entonces podría no ser monotópica sino pluritópica. Es decir, la idea de que un entendedor localizado en la "tradición natural en marcha" de Occidente que está en capacidad de comprender —en sus propios términos— legados no Occidentales debe ser rechazada si el entendedor no pone en tela de juicio el hecho mismo de su entendimiento y, en cambio, proyecta su entendimiento monotópico sobre mundos multilingües y pluriculturales. Cuando Gadamer (1985:259) leyó en los románticos el deseo de superar los clásicos y descubrir los encantos del pasado, de lo lejano, de lo extranjero (la Edad Media, India, China, etc), redefinió la hermenéutica en el contexto de la comprensión intercultural, aunque el entendedor siga localizado en una cultura específica que reclama el derecho a la comprensión hermenéutica intercultural:

> La hermenéutica se puede definir, entonces, como el intento de superar esta distancia en las áreas donde la empatía era difícil y el acuerdo no se alcanzaba fácilmente. Siempre hay una brecha que es preciso cerrar. Por lo tanto, la hermenéutica adquiere un lugar central en la visualización de la experiencia humana. Esa fue, de hecho, la intuición de Schleiermacher; él y sus asociados se convirtieron en los primeros en desarrollar la hermenéutica como fundamento, como el aspecto primario de la experiencia social, no sólo para la interpretación académica de los textos como documentos del pasado sino, también, para comprender el misterio de la interioridad de la otra persona. Este sentimiento por la individualidad de las personas, la conciencia de que no pueden ser clasificadas y deducidas de acuerdo con reglas o leyes generales, fue un nuevo enfoque significativo en la concreción del Otro (Gadamer 1984:57).

La superación de la tradición clásica y el encuentro con lo lejano y lo extranjero no cambiaron la hermenéutica concebida de forma monotópica porque el entendedor y su *locus* de enunciación mantuvieron una posición europea. La pregunta sobre cómo un investigador o investigadora originaria de la India o de China (en vez de un entendedor alemán) podría entender lo lejano y lo extranjero nunca fue hecha, mucho menos cómo podrían ser entendidos los encuentros entre europeos y chinos (véase el Capítulo 5) o entre europeos y civilizaciones indígenas en el siglo XVI y por quién y dónde pudo lograrse ese entendimiento. El entendimiento de los encuentros del siglo XVI durante la expansión del cristianismo y el poder político y económico europeo sería una empresa diferente si se realiza desde la perspectiva de los miembros de los grupos en conflicto en el poder (que tenían la capacidad de hablar y ser escuchados) en Europa, China o América (Latina). La hermenéutica monotópica sirvió para mantener la universalidad de la cultura europea y justificó la tendencia de sus miembros a percibirse a sí mismos como el punto de referencia para evaluar a las demás culturas. España y Portugal alcanzaron durante los siglos XVI y XVII (continuado por Inglaterra, Francia, Alemania y Holanda durante los siglos XVIII y XIX) el poder económico y político que hizo posible la universalización de valores regionales.

Las situaciones coloniales implican una pluralidad de tradiciones (en lugar de una "tradición natural en marcha") y, por ello, exigen una redefinición de la hermenéutica filosófica de Gadamer e invitan a una hermenéutica pluritópica, en lugar de una monotópica. Mientras que en la hermenéutica de Dussel el filósofo sigue siendo la voz del Conocimiento y la Sabiduría y, en su caso, el Conocimiento y la Sabiduría del Pueblo en un entendimiento pluri-tópico el papel del filósofo o el académico es tanto hablar como escuchar a otras voces hablando de experiencias ajenas a él o a ella. Si las tradiciones "naturales" son cuestionadas y regionalizadas (es decir, hay tantas tradiciones naturales como comunidades que las inventan) entonces la posición universal del entendedor ya no puede ser mantenida. Raza, género, clase y nacionalidad son dimensiones importantes en el proceso de comprensión de uno mismo tanto como en el proceso disciplinario en el que se contesta la pregunta "¿qué se ha de entender?".

Sin embargo, si una comprensión pluritópica de la semiosis colonial requiere una metodología comparativa podríamos, entonces, caer fácilmente en la trampa de que la comprensión comparativa es un producto de las expansiones coloniales (Winter 1976; Duchet 1971; Pagden 1982) o que inició con Heródoto o, tal vez, incluso antes, con Homero o los escritores jónicos (Hartog 1988). Prefiero pensar que si los procesos comparativos necesitan un origen no debe ser buscado entre los griegos —como tantos otros— sino entre algunas de las características comunes a los organismos vivos. Discernir las diferencias por sus identidades, y viceversa, también parece ser una característica de la inteligencia humana (Lenneberg 1967; Rosch 1978, 1987) y, en consecuencia, también lo son las actitudes comparativas (Smith 1973). ¿Por qué debería el comparatismo interpretarse como una invención griega en lugar de como una necesidad humana para una (mejor) adaptación y supervivencia? Las categorías comparativas formuladas en términos disciplinarios son lo que podríamos atribuir a la expansión colonial de los siglos XV a XVII que implicó que el conocimiento Occidental era la única forma autorizada de conocer, comparar y formular las categorías comparativas. Por otra parte, sería posible argumentar que la mayoría de los estudios comparativos (de literaturas, religiones, lenguas, historias, cartografías) se basa en una hermenéutica monotópica. En consecuencia, un comparatismo alternativo fundado en una hermenéutica pluritópica es, al mismo tiempo, una necesidad y un reto: una necesidad porque las situaciones coloniales se definen por la asimetría de las relaciones de poder entre los dos (o más) polos que deben ser comparados y un reto porque una metodología paralela debe tratar con y desprenderse de los presupuestos de los fundamentos metodológicos y filosóficos establecidos de los cuales surge, en este caso, el comparatismo y la hermenéutica monotópica.

David Wallace (1991) observó que uno de los principales marcadores históricos del Renacimiento fue el "descubrimiento" y colonización del cuarto y último continente, el Nuevo Mundo; también observó que la redefinición más poderosa

del paradigma del Renacimiento tuvo lugar en Europa en el siglo XIX, en medio de (y como parte de) el reparto de los territorios de África, Asia y Australia entre los poderes imperiales europeos, es decir, durante la última etapa de la expansión imperial. Pero la cuarta parte del mundo solo fue conocida así desde la perspectiva de la cosmografía europea. Las concepciones musulmanas y chinas de la Tierra, como veremos en el Capítulo 5, no dividieron de la misma manera el mundo conocido. Nada en la naturaleza dividió el mundo en cuatro partes; esa división fue invención humana de una tradición cultural particular. Puesto que los académicos en el creciente campo de los discursos coloniales tienen que dar cuenta de un complejo sistema de interacciones semióticas encarnadas en la difusión del alfabetismo Occidental un concepto como semiosis colonial tiene la ventaja de evitarles la tiranía de las nociones de texto y discurso creadas por la perspectiva alfabética y la desventaja de añadir a un vocabulario ya excesivamente vasto y a veces confuso. En el lado positivo define un campo de estudio de forma paralela y complementaria a términos preexistentes como historia colonial, arte colonial y economía colonial; sin embargo, la noción de semiosis colonial también revela que los estudios coloniales centrados en el lenguaje se están desprendiendo del reino y tiranía de la palabra escrita para incorporar sistemas de escritura no alfabéticos y orales, así como sistemas gráficos no verbales, y revela que nociones paralelas como arte colonial o historia colonial deberían ser repensadas desde las perspectivas abiertas por una hermenéutica pluritópica.

Si los signos no tienen propiedades definidas ni orientaciones teleológicamente divinas y no están sujetos a intenciones humanas precisas sino que adquieren esas cualidades cuando entran en una red de descripciones por obra de quienes, de una u otra manera, los utilizan entonces ¿cuáles son los criterios que permiten validar una descripción en vez de otra? La pregunta no es nueva ni insignificante. La respuesta simple que me gustaría ofrecer es que se trata de realización, no de correspondencia, con lo que el signo menta o refiere; es la función relacional de la descripción más que la precisión de la representación. Representar es realizar y relacionar más que buscar correspondencias con el mundo o para el verdadero significado de una oración, un texto, un objeto, un evento. Realizar (actuar) significa tener habilidades y saber cómo usarlas porque las habilidades por sí solas no son suficientes para que una persona sea un buen jugador, una superestrella o el líder de la comunidad. Lo que estoy tratando de decir es que los académicos que estudian la cultura (ya sea nacional, étnica o de género) a la que pertenecen no son necesariamente subjetivos, así como quienes estudian las culturas a las que no pertenecen no son necesariamente objetivos. Puesto que creo que las teorías no son, necesariamente, los instrumentos requeridos para comprender algo que está fuera de la teoría sino, por el contrario, que las teorías son los instrumentos que se requieren para construir el conocimiento y la comprensión (en la academia serían llamadas "descripciones académicas o científicas") mi uso de "subjetivo" y "objetivo" constituye ejemplos, no declaraciones epistemológicas.

Desde el punto de vista de una epistemología constructivista, en la que el mundo (o el texto) es construido por el sujeto como "representación" (von Glasersfeld 1984), o de una epistemología performativa (enactiva), en la que el sistema nervioso se constituye como tema de conocimiento y comprensión en un proceso constante de auto-definición y auto-adaptación[26], la situación personal (individual) y social del sujeto cognoscente se disputa dentro de las reglas y procedimientos de una disciplina (incluso en el caso en que sean impugnadas), así como en el marco de la comunidad disciplinar a la que pertenece el académico. El conocimiento y el entendimiento constructivistas o performativos implican, en última instancia, que el organismo vivo en cualquiera de sus posibles descripciones (sistema nervioso, persona, yo, académico, científico) prevalece en sus interacciones con el mundo mientras compite con y cuida de otros organismos vivos de la misma especie en su diálogo y relaciones.

Lo contrario sería cierto para una noción "objetiva" del conocimiento: el orden del mundo y las disciplinas prevalecerán sobre las necesidades del organismo, las obsesiones personales y los intereses humanos. En ningún caso podríamos decir que se alcanza un conocimiento o entendimiento mejor (más profundo, más preciso, más confiable, más informado) porque si nos acercamos al conocimiento y la comprensión desde puntos de vista constructivistas o performativos (incluso teniendo en cuenta las diferencias entre ellos y limitándolos a la configuración actual de las empresas disciplinarias) la audiencia a la que se dirigen y la agenda del investigador son igualmente relevantes para la construcción del objeto o el sujeto, tanto como la información y los modelos disponibles para el entendedor. El *locus* de enunciación es parte de los procesos de conocimiento y comprensión tanto como lo son los datos para la construcción disciplinaria (e.g., sociológica, antropológica, histórica, semiológica) de lo "real". La descripción "verdadera" de un tema, en forma de conocimiento o comprensión, es tramitada en las comunidades de interpretación tanto por su correspondencia con lo que se toma como real como por el *locus* de enunciación autorizado, construido en el acto de describir un objeto o un sujeto. Más aún, el *locus* de enunciación del discurso que está siendo leído no se entiende por sí mismo sino en el contexto de *loci* de enunciación previos que el discurso actual impugna, corrige o expande. Es tanto lo *dicho* (y la audiencia involucrada) como lo que se *dice* (y el mundo que refiere) lo que preserva o transforma la imagen de lo real construida por actos previos de decir.

Este libro es interdisciplinario (o multidisciplinario, como algunos prefieren) en contenido y método. Por interdisciplinario quiero decir que los practicantes de varias disciplinas convergen en el estudio de una situación o en la resolución de un problema o que un practicante de una disciplina toma prestado de otras disciplinas y relaciona sus hallazgos con ellas. En ambos casos ocurre un

26 Tomo "enactivo" de Francisco Varela (1990:87-116), aunque el concepto de cognición bautizado de esta manera ya haya sido propuesto en Maturana y Varela (1987). Estas ideas han sido reformuladas, más recientemente, en Varela *et al.* (1991).

replanteamiento de problemas, preguntas y métodos que habían sido hechos antes por los académicos en sus disciplinas. La expansión de los límites disciplinarios es una tendencia de nuestro tiempo, claramente descrita por Clifford Geertz (1983), sobre la que escriben abundantemente los pensadores postmodernos (e.g., Harvey 1989; Rosenau 1992). La fuerza detrás de esta tendencia es un tema que no trataré en este momento; sin embargo, me gustaría comentar, de manera sucinta, cómo esta situación afecta la posición que estoy tomando en este libro.

Mi formación disciplinaria combinó la historia de la literatura, el análisis del discurso y la semiótica bajo la etiqueta "teoría de la literatura". La semiótica (o semiología, que yo prefiero por sus vínculos con la filología) y el análisis del discurso han perdido el glamour de que disfrutaban hace veinte años; sin embargo, han establecido una agenda de preguntas para hacer y de problemas para resolver. La perspectiva semiológica introducida en la agenda de las ciencias sociales y las humanidades plantea cuestiones relacionadas con significados e interpretaciones, centrándose en la producción, transmisión, recepción y post-procesamiento de signos. Ciertamente la semiótica de Peirce fue a la lógica lo que la semiótica de Saussure fue a la lingüística. En cambio el enfoque que dio Lotman a la perspectiva semiológica introdujo un contexto llamado "semiótica de la cultura", que yo percibo como compatible con los estudios culturales (Uspenskij *et al.* 1973; Lotman y Ouspenski, eds, 1976; Lotman 1990). Las contribuciones de Bakhtin (1981) en este sentido no son despreciables: introdujo preguntas ideológicas, abordó géneros desde una perspectiva semiológica y reformuló el viejo debate entre hermenéutica y epistemología, entre ciencias naturales y humanas, introducido por Dilthey. La obra de Derrida (1967, 1971) de finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970 debe mucho al enfoque semiológico, aunque Derrida se haya colocado en oposición. *De la gramatología* (Derrida 1967) no podría haber sido concebida sin la amplia difusión de la lingüística semiológica de Saussure y su adaptación por Lévi-Strauss (1958, 1969) en la antropología teórica. Por último, en esta genealogía de deudas el concepto de formación discursiva de Foucault (1971) salió de la necesidad de separarme del enfoque abstracto de significante/significado en el lenguaje y la necesidad de no mirar los códigos lingüísticos abstractos que regulan el habla sino el funcionamiento del discurso en la historia y la sociedad. Este enfoque no es diferente al de Bakhtin pero sí lo son el archivo y, necesariamente, la sensibilidad. Estas son algunas de las referencias que tengo en mente cuando hablo de semiótica; sin embargo, ninguna de estas formulaciones contempló las situaciones coloniales en sus discusiones sobre los aspectos abstractos o históricos de los signos y los discursos. De allí surge la necesidad de introducir la noción de semiosis colonial.

La producción y la transmisión de signos a través de fronteras culturales y las negociaciones entre los discursos orales y diferentes tipos de sistemas de escritura abren nuevos horizontes para los cuales el investigador o la investigadora difícilmente puede encontrar una tradición en los estudios literarios. Las descripciones y explicaciones de la comunicación humana a través de fronteras culturales confrontan

al académico con los límites de una concepción lineal de la historia y le invitan a reemplazarla con una historia no lineal; a reemplazar las relaciones causales con una red de conexiones; a aceptar que el "mismo" objeto o evento se concibe de manera muy distinta en culturas diferentes y que no basta con decir que cualquier pensamiento abstracto o cualquier actividad impulsada por el conocimiento en las culturas no Occidentales son como la ciencia o la filosofía y, además, que existen narrativas y canciones que son como la literatura oral. El quid de la cuestión es que cuando las diferencias culturales rebalsan recuerdos comunes expresados en lenguas diferentes no tenemos otra alternativa que entender las diferencias en relación con nuestra propia identidad y mirarnos a nosotros mismos como Otros. Aunque es muy difícil de hacer las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) lo intentaron: inventar un (meta)lenguaje por medio del cual podríamos convertirnos en observadores de nuestras propias interacciones. El problema es que la distinción epistemológica tradicional entre participante y observador no es suficiente ya que como participantes ya no somos observadores. Somos, por así decirlo, doblemente observadores. Permítanme elaborar esta distinción.

He tratado de expresarla en términos de participante/observador e investigador (científico)/observador con la ayuda de la distinción que hizo Maturana (1978) entre descripciones y explicaciones y el papel desempeñado por el observador en cada una de ellas. Hay una importante diferencia, claramente visible aunque no explícita, en la noción de observador de Maturana y la del observador en la ciencia clásica o en la antropología. Simplificando un argumento bastante complejo me atrevería a decir que, de acuerdo con Maturana, quienes nos concebimos como seres humanos nos convertimos en observadores de nuestras interacciones y, en el proceso de convertirnos en observadores conscientes, generamos descripciones de lo que observamos y experimentamos. El habla es, quizás, uno de los medios semióticos más poderosos para aumentar el campo de la interacción comunicativa pero también permite a los participantes reflexionar sobre el habla y sobre las interacciones que ocurren al hablar. En pocas palabras, ser humano (siguiendo esta lógica) no es solo interactuar semióticamente sino usar el lenguaje para generar descripciones del campo de las interacciones en las que somos participantes. El habla es un medio para describir nuestras interacciones semióticas, pero no es el único. También tenemos la escritura y otras formas de utilizar sonidos y signos para interactuar y para describir nuestras interacciones. En este libro no estoy interesado en saber si el habla y la escritura alfabética son los más poderosos sistemas de signos para comunicar y describir nuestras comunicaciones. La lengua (en cualquier manifestación, no solo el habla y la escritura alfabética) permite un campo de interacciones al mismo tiempo que permite al observador describir sus interacciones como participante, ya sea en interacciones semióticas-comunicativas o en cualquier otro tipo de interacciones sociales. El hecho de que estemos interesados en las primeras no debería hacernos olvidar que nosotros, como animales racionales, no solo interactuamos sino que hemos inventado sistemas de signos para describir nuestras interacciones. Por lo tanto, un concepto

performativo de la cognición no solo afecta nuestra descripción del mundo sino, también, las descripciones de nuestras descripciones (humanas) del mundo. No solo utilizamos una herramienta; también justificamos sus usos seleccionándolos de entre muchas posibilidades. El uso de la herramienta es tan ideológico como las descripciones inventadas para justificarlo.

En otro nivel el observador de Maturana ya no es la persona que describe sino la persona que explica. Este segundo observador es el científico:

> Como científicos queremos proporcionar explicaciones de los fenómenos que observamos. Es decir, queremos proponer sistemas conceptuales o concretos que se consideran intencionalmente isomorfos a (modelos de) los sistemas que generan los fenómenos observados (Maturana 1978:29)[27].

Así, el primer aspecto interesante surge al comparar las metas del investigador (científico)-observador y las funciones de los modelos y explicaciones en las prácticas científicas con las metas del participante-observador y la función de las definiciones y descripciones en las prácticas de la vida cotidiana. El desafío de las ciencias humanas no es solo el que siempre se ha señalado, la coalescencia del objeto de estudio con el sujeto que lo estudia, sino la posicionalidad y la politización del entendedor y de la fuerza que lo impulsa a saber o entender. Un conjunto más complejo de los problemas tiene que ser resuelto cuando el académico o el científico social tienen que negociar su mundo cultural como se concibe en la práctica cotidiana: el esquema conceptual del lenguaje (meta)disciplinario con el mundo cultural y el esquema conceptual del lenguaje (meta)disciplinario de otros mundos sociales. En nuestro siglo los antropólogos comenzaron a darse cuenta de que los azande pueden no tener prácticas disciplinarias llamadas antropología; sin embargo, si el antropólogo Occidental puede "observar" a los azande y describir sus costumbres como participante-observador, como miembro de una cultura diferente y como científico-observador de un mundo disciplinario llamado antropología las posibilidades de "ser observado" en distintos niveles están abiertas a la consideración[28], tanto como el asunto de sustituir la auto-descripción de los azande por la más autorizada y científica proporcionada por la formación antropológica. Este punto me lleva de vuelta a la consideración previa sobre la movilidad del centro, el poder de hablar o escribir y la construcción de *loci* de enunciación. Lo que sigue es un esfuerzo por entender de otra manera y por sacudir los patrones de entendimiento heredados del Renacimiento europeo y la Ilustración francesa al enfrentarlos a la desarticulación y rearticulación del conocimiento heredado de legados coloniales y neocoloniales.

---

27 Para una discusión más detallada de este tema véase Mignolo (1991).

28 Las publicaciones sobre este tema fueron abundantes en la década pasada. Me he beneficiado al leer a George Stocking (1983), James Clifford y George Marcus, eds. (1986), George Marcus y Michael Fischer (1986), James Clifford (1988) y Jean-Loup Amselle (1990).

Parte I

La colonización de las lenguas



Capítulo 1
Nebrija en el Nuevo Mundo: la filosofía renacentista del lenguaje y la difusión del alfabetismo Occidental

Mirando hacia atrás desde Bernardo José de Aldrete: la unificación lingüística de España y la diversidad lingüística de las Indias

Hacia el final del siglo XV comenzó a surgir en Europa una filosofía del lenguaje basada en la celebración de la letra y de las lenguas vernáculas. Elio Antonio de Nebrija jugó un papel importante en este desarrollo al escribir una de las primeras gramáticas de una lengua vernácula, el castellano, y las reglas de su ortografía. Ambos tratados, la gramática del castellano (1492) y las reglas de ortografía (1517), incluyeron prefacios sustanciales en los que Nebrija expuso la significación histórica de la invención del alfabeto y la importancia de la lengua en la consolidación del Imperio Español. Cuando Nebrija estaba escribiendo su gramática del castellano el reino de Castilla, bajo la autoridad de Isabel y Fernando, se estaba convirtiendo en el más fuerte en la Península Ibérica, aunque los moros todavía tenían el control de Granada y Colón aún debía presentar su proyecto a una reina cada vez más poderosa y ocupada.

Cien años después de la contribución de Nebrija al anclaje de la lengua castellana mediante la escritura de gramáticas, vocabularios y reglas ortográficas Bernardo de Aldrete, andaluz como Nebrija, publicó *Orígenes de la lengua castellana* (1606). Aunque en el siglo XVI ya se habían publicado varios ensayos y tratados que celebraban las virtudes de castellano la contribución de Aldrete fue una narrativa de sus orígenes[29]. La gramática de Nebrija había sido publicada en Salamanca, uno de los más importantes centros de aprendizaje en el reino de Castilla en la época de los Reyes Católicos. El trabajo de Aldrete apareció en Roma y él subrayó el hecho de que el primer tratado sobre el origen de la lengua castellana se publicase en el lugar donde esa lengua se había originado. No perdió la oportunidad de defender su tesis principal, que el castellano deriva

29 Véase, por ejemplo, la antología compilada por German Bleiberg (1951). En el siglo XVIII el conocido gramático e historiador Gregorio Mayans y Sisear (1981) publicó su narrativa de los orígenes, precedida por una compilación de escritos anteriores sobre el mismo tema.

del latín y que fue corrompido por los visigodos durante su conquista de la Península Ibérica, desde fines del siglo V hasta fines del siglo VII[30].

El reconocimiento de que los visigodos eran conquistadores y, sin embargo, adoptaron la lengua y la cultura de los conquistados no impidió que Aldrete defendiera una segunda tesis: en toda la historia de la humanidad los conquistadores han infligido su lengua sobre los conquistados. Uno de los capítulos de Aldrete expresa la tesis en su título, "Los conquistados recibien la lengua de los conquistadores, rindiendo la suya junto con su tierra y su gente". En ese capítulo Aldrete se ocupó de los ejemplos de la Península Ibérica y las Indias (Occidentales)[31]. En la Península Ibérica el núcleo de su argumento fue proporcionado por las diferencias entre los romanos y los árabes (o los moros). El árabe fue, obviamente, la lengua utilizada en los territorios que los moros tenían bajo su control: los castellanos bajo los moros no solo perdieron su lengua sino, a veces, su religión y, con frecuencia, sus vidas (Aldrete 1975:139). Pero los árabes dejaron partes significativas de la península en las que las personas fueron capaces de preservar su sentido de territorialidad mediante la preservación de su religión, el cristianismo, y su lengua, el castellano. Aldrete diferenció la invasión de los moros de la de los romanos. Los romanos invadieron *todo* el territorio y, por supuesto, impusieron su idioma.

Aldrete tenía dos razones importantes para diferenciar las dos invasiones. Una fue histórica: debido a que los romanos invadieron toda la península estos y los castellanos se convirtieron en un mismo pueblo ("con los romanos con los cuales se hizieron uno los castellanos"), un legado tan fuerte que ni los visigodos pudieron alterar. La otra fue religiosa: el origen de la lengua castellana en la Península Ibérica ocurrió junto con la expansión del cristianismo. Aldrete (1614:73) reconoció la religión como el aliado más importante para mantener o cambiar una lengua. En consecuencia, puesto que el latín era la lengua relacionada con el cristianismo Aldrete percibió que la corrupción del latín por los visigodos no alteró la más profunda conexión entre el latín y el cristianismo, que fue transferido a las lenguas vernáculas modernas y dio lugar a una clara distinción con el hebreo, que estaba vinculado al latín a través de la Biblia, y con el árabe, la lengua de

---

30 Los historiadores han dividido en tres etapas el periodo de la invasión de la Península Ibérica por comunidades nórdicas: 409-506, un siglo de caos, desintegración del Imperio Romano e invasión y asentamiento de comunidades nórdicas; 507-624, el poder va pasando a manos de los visigodos, que se establecieron en Toledo; 625-711, un siglo en el que los visigodos se hicieron con el poder y terminó la dominación imperial romana. El año 711 también marca el comienzo de la invasión islámica desde el sur (Vicens 1971:178-180).

31 La expresión "Indias Occidentales" (a veces solamente Indias) fue utilizada de forma consistente durante los siglos XVI y principios del XVII por los escritores castellanos. Las Indias Occidentales eran las posesiones españolas desde Florida y México, en el norte, hasta la Patagonia, en el sur; desde Santo Domingo, en el este, hasta las Filipinas, en el oeste. En el Capítulo 6 hablaré de los contextos en los cuales se utilizaron Indias Occidentales y América.

los moros, el Corán y el "otro". Aunque los moros ocuparon la Península Ibérica durante casi ocho siglos (del octavo al décimo quinto) y, al igual que los romanos, tenían escritura alfabética y una religión del Libro la lengua castellana derivó del latín mientras que la influencia árabe solo se registró a nivel léxico (Aldrete 1975:167). Dos religiones, relacionadas con dos lenguas distintas, coexistieron en la Península Ibérica durante casi ocho siglos (Aldrete 1975:175) y, más importante aún, la lengua árabe y la religión islámica nunca tuvieron éxito en la sustitución del castellano y el cristianismo (Aldrete 1975:164-175). El argumento permitió a Aldrete explicar la expansión de la lengua castellana más allá de los límites del reino castellano para llegar a Navarra, Extremadura y Andalucía y justificar su connivencia con el cristianismo, haciendo hincapié en la lucha contra los moros.

Nebrija no subrayó la complicidad entre la lengua y la religión al inicio del papel que Castilla tendría como poder imperial. Sin embargo, la percepción de Isabel, reina de una Castilla unida bajo el cristianismo, fue un legado transferido de la filosofía del Estado a la filosofía del lenguaje en la época de Aldrete, un siglo después. Aldrete estaba respondiendo a esta doble herencia cuando subrayó que los árabes —contrariamente a los romanos— no solo tenían un idioma diferente sino, también, una religión diferente. La ampliación de la lengua y la reconquista de territorios fueron parte de un doble legado que tuvo sus raíces en los primeros meses de 1492, cuando la expulsión de los moros sucedió al mismo tiempo que la publicación de la gramática de Nebrija.

Lo qué Aldrete dijo sobre las Indias Occidentales se derivó, principalmente, del padre jesuita José de Acosta, que pasó una larga parte de su vida en Perú. Acosta recibió información fresca de los jesuitas en México sobre la cultura y la historia mexica y publicó *Historia natural y moral de las Indias* en 1590. El libro de Acosta e *Hispania vitrix* de Francisco López de Gómara, publicado en 1555, fueron dos de los libros más leídos y traducidos durante el siglo XVI. El jesuita Acosta tenía una agenda diferente de la de Francisco López de Gómara, capellán privado de Hernán Cortés: quería entender los asuntos naturales y humanos de las Indias. De Gómara, en cambio, decidió celebrar la victoria mediante la descripción de las tierras, la gente y, sobre todo, los hechos de los castellanos. Siguiendo la *Historia* de Acosta Aldrete se dio cuenta de que había dos "monarquías" en las Indias: la de los "Ingas o incas del Piru" y la otra en la Nueva España, perteneciente a los reyes de México.

Aldrete supo por el informe de Acosta que el quechua (*runasimi*, "la lengua general"[32]) era la lengua oficial del incanato y que el náhuatl en México tuvo una función similar para el tlatoanato azteca (o mexica, como ellos preferían llamarse a sí mismos). Ambas eran lenguas que los conquistadores impusieron a los

32 *Runa*: ser humano, persona; *simi*: boca, palabras, sonidos que emergen de la boca (Santo Tomás 1951).

conquistados. Para Aldrete estos ejemplos fueron de gran utilidad. La expansión y la colonización de la lengua por los incas y mexicas apoyaron su tesis de que el vencedor siempre imponía su lenguaje sobre los vencidos, como sucedió con la expansión y la colonización de la lengua por los castellanos. Puesto que Aldrete estaba interesado en apoyar su tesis y en justificar, indirectamente, la expansión colonial no señaló las diferencias entre la colonización de la lengua por los antiguos mexicas e incas y la colonización de la lengua por los castellanos, como sí hizo al distinguir la invasión romana de la invasión árabe de la Península Ibérica. Los puntos ciegos de su argumento muestran que estaba interesado en el establecimiento de la tradición greco-romana en el lenguaje y el legado romano sagrado en la religión. Aldrete no dudaba que había una diferencia particular y una rectitud en esos legados y nunca dudó que una tradición lingüística y religiosa tan distinguida debía expandirse a los dominios castellanos en las Indias. Su contribución a la idea emergente y expansiva de la civilización Occidental merece un examen que aún no ha recibido.

A diferencia de quienes observaron y describieron hábitos y realizaciones lingüísticas en los primeros años de la colonización Aldrete estaba menos preocupado con la falta de letras en las civilizaciones del Nuevo Mundo que con el hecho de que la lengua castellana no se estaba propagando tan rápido como le hubiera gustado[33]. Basándose en Acosta destacó que los incas fueron capaces de imponer su lengua en los territorios conquistados y que "Guainacapa" (Huayna Capac), el rey Inca bajo cuyo gobierno se había expandido el quechua[34], merecía ser reconocido por la exitosa expansión lingüística (Aldrete 1975, Libro I, Capítulo 22). Su principal interés en este ejemplo, sin embargo, no era hacer una etnografía lingüística del quechua sino, más bien, de los pobres logros en la difusión de la lengua castellana hasta esa fecha. Por eso pasó de celebrar el éxito de Huayna Capac a describir la reorganización territorial llevada a cabo por los castellanos.

En un párrafo denso proporcionó un resumen de las diez Audiencias (unidades geográficas y administrativas) en las que habían sido divididas las Indias bajo el gobierno castellano, desde México y La Florida a la Antártida y Filipinas. En la época cuando Aldrete estaba escribiendo el Consejo de las Indias (la institución central para la administración castellana del Nuevo Mundo), fundado en 1524, había recorrido un largo camino en la administración de las Indias. En 1571, en tiempos de Felipe II, López de Velasco fue nombrado cosmógrafo oficial y hacia

---

33 Los puristas académicos del "alfabetismo" están preocupados por la confusión entre lenguaje y alfabetismo. En este libro estoy menos preocupado con mantener la pureza de la distinción que con el hecho de que aprender a leer y escribir en castellano fue de la mano con aprender a hablarlo y de que el castellano aprendido de manera oral implicó analfabetismo. En ambos casos el lenguaje y el alfabetismo son dos caras de la misma moneda.

34 Huayna Capac, rey Inca, fue el padre de Huáscar y Atahualpa. La conquista de Perú comenzó en 1532, cuando Francisco Pizarro arrestó y mató a Atahualpa en Cajamarca.

1574 había terminado *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales*[35], un manuscrito de alrededor de ciento cincuenta folios con catorce mapas que fue reproducido en diferentes formas hasta la primera mitad del siglo XVIII (véase el Capítulo 6). El resumen de Aldrete de los dominios castellanos sigue de cerca la descripción y cartografía de las Indias de López de Velasco, publicada en una versión ampliada por Herrera y Tordesillas (1601-1615), quien reemplazó a López de Velasco y se convirtió en el cronista oficial de Felipe II.

Aldrete, sin embargo, no era historiador ni geógrafo. Estaba interesado en la difusión del castellano en los nuevos territorios organizados y la organización territorial estaba —en su esquema— íntimamente ligada al lenguaje. Si mencionó, con orgullo, los logros de los castellanos en la administración y la nueva cartografía del territorio fue menos entusiasta acerca de los logros castellanos en la enseñanza del castellano a la población indígena del Nuevo Mundo, lo que daría una nueva dimensión a la territorialidad: no solo el trazado de los límites geográficos y la implantación de las oficinas administrativas y de los administradores sino lo que vendría con los recuerdos compartidos y almacenados en un lenguaje común. Aldrete señaló que, de acuerdo con la información que había recolectado sobre las Indias, algunos *indios principales* tenían tan buena pronunciación como los castellanos nativos; sin embargo, observó que los amerindios en general ("los indios") no hablaban mucho español porque preferían su propio idioma y porque nadie estaba empujándolos seriamente a hacerlo —"Los Indios, aunque como e dicho, comunmente lo saben, i entienden, pero vsan lo poco por la afición que tienen a su lengua, no auiendo quien los obligue a vsar la agena" (Aldrete 1975, Libro I, Capítulo 22). Al criticar a sus colegas por no ser suficientemente diligentes y activos en la enseñanza del castellano reclamó el ejemplo de las políticas lingüísticas aplicadas por Huayna Capac en Perú y por los romanos en la Península Ibérica, quienes fueron capaces y dispuestos a difundir su idioma de manera eficaz en los territorios conquistados ("De parte de los nuestros no a auido diligencia para la introducción de la lengua, por que si la vuiera auido, como la pusieron los Romanos, o "Guainacapa," sin duda en todas ellas se hablara, como dice el Padre Acosta"). Aldrete confiaba, no obstante, en que Dios y la Corona española tendrían éxito en la difusión de la lengua castellana en las Indias, a pesar de la falta de interés mostrado hasta entonces por los castellanos —"Pero no dudo, que continuándose, con el favor de nuestro señor, el govierno de España, que en mui breue tiempo an de hablar la Castellana todos, sin que de parte de los nuestros aia diligencia" (Aldrete 1975, Libro 1, Capítulo 22).

Otra diferencia entre la colonización romana de España y la colonización española de las Indias interesaba a Aldrete. Con una convicción tranquila y fatalista señaló dos diferencias principales interconectadas: primero, que la Península Ibérica fue invadida por varias comunidades antes de la llegada de

35 Manuscrito en la biblioteca John Carter Brown de Brown University.

los romanos, mientras que ninguna nación extranjera había invadido las Indias antes que los castellanos; segundo, que los habitantes de las civilizaciones del Nuevo Mundo ("aquella gente") no solo carecían de cualquier tipo de letra y, por consiguiente, de ciencias y literatura sino, también, de la civilidad ("policía") que, en la mente de Aldrete, iba junto con las letras. Sin interrupción concluyó añadiendo que vivían como animales, desnudos[36]. En su argumento hay una conexión compleja, que dio por sentada en sus asociaciones, entre el hecho de que las Indias no habían sido invadidas antes que los castellanos, su falta de letras y civilidad y su desnudez que le permitió relacionar a los habitantes de las civilizaciones del Nuevo Mundo con las bestias. Era difícil —si no imposible— que Aldrete entendiera que la materialidad de la escritura alfabética y la ideología construida alrededor del concepto de letra no eran las únicas garantías de ciencia y civilidad y que si una comunidad no había sido invadida por una nación que venía desde el este del Mediterráneo, donde se encontraban los orígenes de la escritura alfabética, no había tenido la oportunidad de disfrutar los "beneficios" de la letra.

Es sorprendente para un lector de Aldrete del siglo XX que la frase que sigue al argumento que acabo de describir inicia mediante la introducción de una relación de causalidad ("porque") que conecta la lengua con el vestido: declara, abiertamente, que la mayor parte de los amerindios estaba desnuda o semidesnuda debido a la carencía de letras. Añadió que, con excepción de la nobleza amerindia ("indios principales"), que se vestía como los castellanos —"Los principales andan totalmente vestido a la Española, i traen sombreros, que antes no vsauan, i también zapatos" (Aldrete 1975, Libro 1, Capítulo 12)— y hablaba bien el castellano, los que vivían en pueblos aislados ("los indios") todavía andaban desnudos. Uno puede conjeturar la siguiente lógica: que si estaban desnudos no hablaban castellano o no lo hablaban muy bien. Hay una conexión implícita, quizás dada por hecho: el comportamiento lingüístico y las buenas maneras son signos del proceso civilizador. Si el habla fue usada para distinguir el yo del Otro (o "bárbaros" de aquellos que no hablan "nuestro" idioma) en su argumento adquirió una nueva dimensión en el conjunto de principios usados para regular el comportamiento social que se puede datar a finales del siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI. Los principales contribuyentes a estas creencias, durante el reinado de Carlos I de España, fueron Erasmo (1530) y Vives (1523), en quienes las señales de los cambios en el comportamiento social se podían ver al lado de la preservación de las costumbres medievales. *Civilidad* (*civitas*), y no civilización, fue la palabra inventada para justificar un nuevo código

36 Estoy comentando y parafraseando la siguiente cita: "Por que conuiene aduertir, que los Romanos hallaron mui de otra manera a España, que los Castellanos hallaron las Indias, en las quales ninguna nación estrangera auia entrado primero, que ellos, i assi aquellas gentes carecían de toda suerte de letras, i consiguientemente de las ciencias, i estudios dellas, i de la policia, que las acompaña, i biuian a guisa de fieras desnudos" (Aldrete 1975, Libro 1, Capítulo 12).

de comportamiento social y, al mismo tiempo, para distinguir entre quienes lo usaban o lo conocían y quienes estaban fueran del juego[37].

Norbert Elias (1978, 1:78-79) implicó a Erasmo cuando observó que las conexiones entre la lengua y el vestido estaban relacionadas con la lectura y la escritura: "La lectura ha agudizado la visión y la visión ha enriquecido la lectura y la escritura". Esta formula enigmática puede ser entendida si se explica la creciente tendencia de la gente a observarse a sí misma, realzada por el encuentro con y la difusión de íconos y descripciones de personas desconocidas hasta tiempos recientes. Esta tendencia se agudizó por la lectura y la escritura, que amplió los dominios de la descripción del yo y el Otro. Es en este sentido que la lectura y la escritura agudizaron la visión y que la visión enriqueció la lectura y la escritura. De esta manera también se puede explicar la conexión que hizo Aldrete entre la lengua y el vestido. El vestido y el habla también eran signos en los que se podía identificar la "policía" (civilidad), o la falta de ella, y eran signos cuya lectura permitió la construcción de identidades sociales mediante la percepción de diferencias sociales. Aldrete no pudo evitar un punto de vista que estaba incrustado en la cultura de la época: un sentimiento de *civitas*, la forma como lucía la gente, la forma como hablaba, la forma como los seres humanos debían comportarse[38]. Las descripciones de la vida social y la conducta personal amerindia fueron influidas por el código de comportamientos sociales y corporales que se había estado acumulando desde fines del siglo XV en Europa (*Figura 1.1*).

Aldrete dio por sentada la conexión entre la escritura alfabética y la civilidad. De la misma manera que percibió una asociación entre el habla y el vestido asumió un vínculo más fuerte entre el habla y la escritura. Es difícil decidir si la idea de que existía una conexión necesaria entre el habla y la escritura le permitió desacreditar la idea de que la lengua castellana precedió a la invasión romana o si llegó a ella para defender su teoría de que la lengua castellana nació de los escombros de un latín corrompido por los invasores nórdicos (los visigodos). Cualesquiera que fuesen sus razones sostuvo que…

> Recibiendo una nación otra *lengua*, con ella viene, que admita juntamente la *letra* con que se escriue, i si pierde el *lenguage*, pierde

37 Ha sido reportado que el último deseo de la reina Isabel fue "convertirlos [a los amerindios] a nuestra Sagrada Fe Católica" y mandar prelados y clérigos "a adoctrinarlos y enseñarles buenas costumbres" (citado por Carlos Pereyra 1938, 1:208-209).

38 Elias (1978, 1:56) señaló que "El concepto de *civilité* recibió su sello y su función específica... en el segundo cuarto del siglo XVI". Atribuyó al tratado de Erasmo *De civilitate morum puerilium* una importancia fundamental en la redefinición del término. El tratado se centró en la forma como lucía la gente: "Porte corporal, gestos, vestimenta, expresiones faciales —este comportamiento 'hacia afuera' que ocupa al tratado es la expresión de lo interno, de todo el hombre".

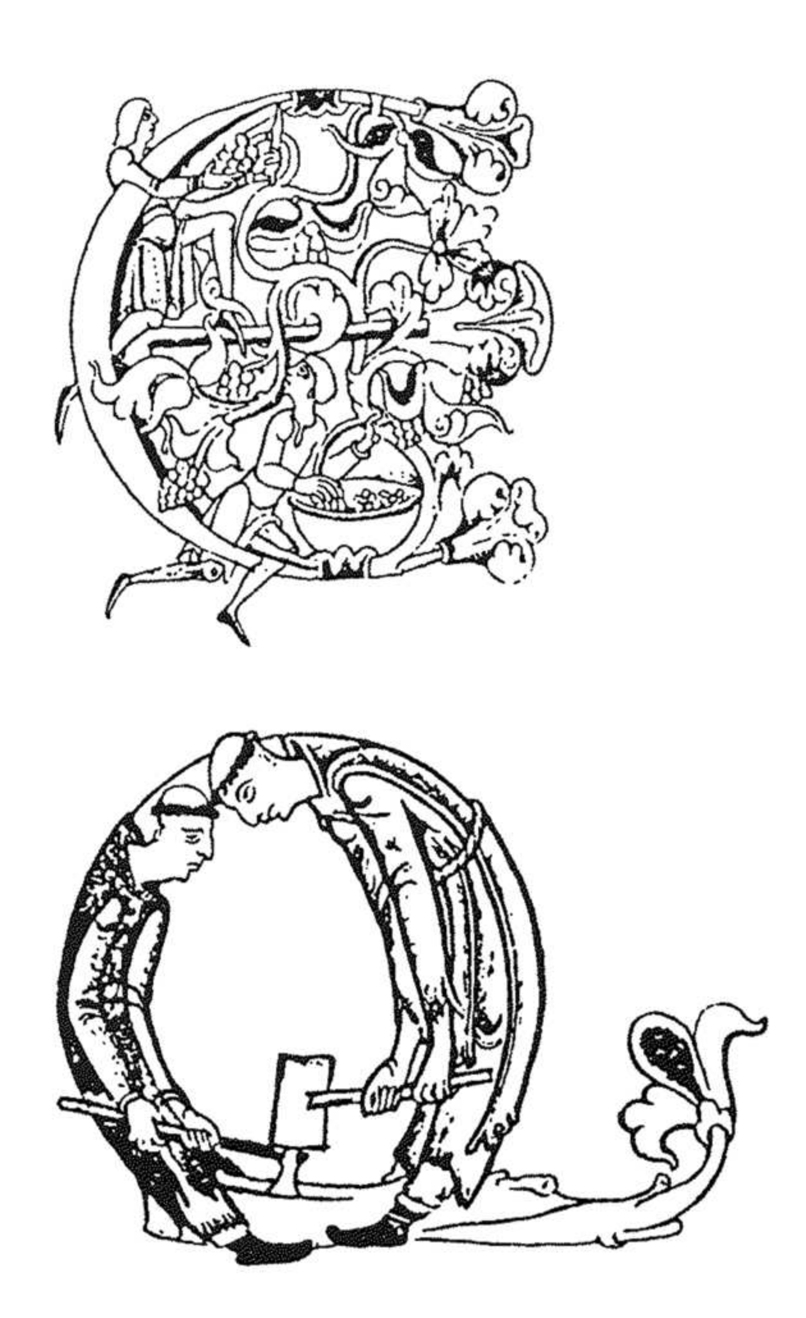


Figura 1.1. El alfabeto y el trabajo manual en la Edad Media. Cortesía de la Biblioteca Municipal de Dijon.

> también la forma de la *letra*, con que lo escriuia… El punto esta en que nadie, que escriua, como deue, el Latin lo escriue con letras Griegas, ni por el contrario: i lo mismo en todas las lenguas que tienen particular forma de letra. Con lo qual *los que reciben nueua lengua, también la letra, con que se escriue, i si la pierden, también los caracteres propios della*. I assi se perdio la letra de España con la lengua, i libros (Aldrete 1975, Libro 3, Capítulo18; añadí las cursivas].

En el párrafo de Aldrete percibo dos tésis principales: la primera afirma que todos los idiomas hablados presuponen la letra como su contraparte escrita. La segunda, deducida de la primera, es que cualquier lengua (como el griego, el latín o el castellano) está tan fuertemente ligada a la letra que sería imposible escribir en una con las letras que pertenecen a otra porque nadie que escribe en latín escribiría con letras griegas. Aldrete no mencionó la escritura de gramáticas de lenguas amerindias, una práctica que ya era bien conocida en esa época; por medio de estas gramáticas se inscribieron en el alfabeto latino muchas lenguas que no tenían escritura alfabética[39]. Estas prácticas ofrecen contraejemplos obvios a la hipótesis de Aldrete (aunque hubiera podido defenderla diciendo que las lenguas amerindias no eran escritas y que, por lo tanto, no estaban vinculadas a ningún tipo de letras). Incluso si su hipótesis podía ser defendida en los casos en que una determinada lengua derivaba del latín hubiese sido más difícil justificar la traducción del *habla* amerindia a *letras* latinas.

Pero no es necesario probar si Aldrete estaba equivocado o no porque me importa más comprender el juego que estaba jugando, las fuerzas sociales que lo nutrieron y la complicidad entre conocimiento, intereses humanos y *locus* de enunciación. Su defensa de la continuidad de la tradición clásica estaba perfectamente articulada en la doble genealogía que trazó: no solo el latín hablado sino, también, las letras latinas derivadas del griego (Aldrete 1975, Libro 3, Capítulo 28)[40]. La tesis mantiene su vigor siempre que se ignore la colonización de las lenguas indígenas al modelarlas de acuerdo a la gramática latina. Aldrete construyó su modelo dentro de un marco más amplio articulado por Nebrija un siglo antes. El marco fue limitado, en un extremo del espectro, por el latín como lengua de aprendizaje y civilidad y por el castellano como lengua de la nación. En el otro extremo estaba la creencia en el poder de la letra para domar la voz, para

39 Hacia la segunda mitad del siglo XVI ya se habían publicado dos influyentes gramáticas de náhuatl y quechua. En México Alonso de Molina publicó *Arte de la lengua mexicana y castellana* (1571) y en Perú Domingo de Santo Tomás publicó *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú* (1560). En ambos casos fue evidente la discrepancia entre los sonidos de las lenguas amerindias y la codificación del alfabeto latino, al igual que las tensiones entre la lógica de la gramática y la ideología de la conversación. Véase Mignolo (1992).

40 Los historiadores de la escritura aceptan ahora que el alfabeto latino derivó del etrusco. Véanse Cristofani (1978:403-406, 1979:378-380) y Wallace (1989).

preservar la gloria del príncipe y los recuerdos de una nación y para mejorar los procesos sociales y culturales de los amerindios, quienes, a pesar de que no eran llanamente bárbaros, aún no habían sido bendecidos con el invento humano más maravilloso, la letra[41], como Nebrija había argumentado.

Mirando hacia adelante desde Elio Antonio de Nebrija: la invención de las letras y la necesidad de domesticar la voz

Pocos años después de la boda de la reina Isabel de Castilla y el rey Fernando de Aragón y Sicilia en 1469, un hito en la historia de uno de los imperios poderosos de la historia humana, Nebrija estaba de vuelta en España después de vivir diez años en Italia, donde absorbió las ideas de la época, incluyendo los ideales de los *studia humanitatis*. Más de veinte años habrían de transcurrir entre el matrimonio y el día glorioso en el que se reconquistó Granada y en el que comenzaría a crecer un imperio colonial en una tierra aún desconocida. Sin embargo, 1479 fue un punto de inflexión en los rápidos cambios que Isabel y Fernando fueron imponiendo en un reino caótico controlado por poderosos nobles. El control económico sobre los nobles y la compilación de las *Ordenanzas* dieron a los futuros Reyes Católicos una base sólida para pasar de la reorganización a la construcción del reino de Castilla. Durante los años siguientes la corte de Fernando e Isabel comenzó a distinguirse de las cortes españolas anteriores. Una diferencia radicó en la influencia de la educación humanística. Isabel no había sido expuesta a los estudios humanísticos cuando era niña. Como adolescente en el aislado castillo de Arévalo aprendió a coser, a bordar y a montar a caballo. Obtuvo de un sacerdote local los rudimentos de una educación general. Isabel tenía ambiciones distintas para sus hijos y se rodeó de un puñado de intelectuales que se volverían muy conocidos en la historia de las letras españolas. Los italianos Pietro Martire d'Anghiera (Pedro Mártir) y Marineo Siculo fueron tutores de sus hijos en filosofía y teología. Años más tarde estos tutores irían a la prestigiosa Universidad de Salamanca a enseñar latín, retórica y gramática junto a Nebrija. Durante la década de 1480, cuando Pedro Mártir estaba en la corte de la corona de Castilla, Nebrija publicó su influyenre *Introductiones latinae* que ayudó a introducir los *studia humanitatis* en España y comenzó lo que Francisco Rico ha denominado su lucha contra los "bárbaros"[42].

---

41 La supremacía o tiranía de la letra se percibe, actualmente, como un obstáculo para entender las historias del alfabetismo y de las transacciones semióticas y se acepta que debe mucha de su fuerza al legado del Renacimiento europeo. Véanse Sampson (1987), Harris (1986) y Mignolo (1990).

42 El humanismo subrayó la relevancia de los "estudios literarios" para la interpretación de la palabra escrita (*littera*) en la educación. Los humanistas usaron a los gramáticos romanos para desarrollar la idea de la gramática como *intellectu poetarum y recti scribendi loquendive ratione* (Rico 1978). Sobre el proyecto de Nebrija véase Gil (1981).

En los primeros meses de 1492 la reina Isabel y Nebrija fueron protagonistas de una anécdota muy conocida en la historia de la cultura española, el momento cuando Nebrija ofreció a Isabel la gramática del castellano, cuyas ventajas describió cuidadosamente en el prólogo:

> El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real Majestad, et me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Ávila me arrebató la respuesta; et, respondiendo por mí, dixo que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros et naciones de peregrinas lenguas, et con el vencimiento aquellos ternían necessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido, et con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi *Arte,* podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín (Nebrija 1926, Prefacio).

No es de extrañar que la reina Isabel no entendiera de inmediato el uso que podría tener una gramática de una lengua vernácula. Aunque era consciente del prestigio que traería a la lengua una gramática, hasta entonces limitada a las lenguas de las Escrituras (hebreo, griego y latín), aún no había hecho la conexión entre la lengua y el poder a través de la colonización. Era Fernando, después de todo, quien tenía los ojos fijos en la expansión de Aragón y Castilla por Europa, no Isabel, quien estaba principalmente interesada en la unificación de Castilla. La posibilidad de pensar en lenguas extrañas al otro lado del Atlántico no era ni siquiera un sueño utópico. Estos asuntos eran tarea del humanista (*litteratus*) y del letrado (*jurisperitus*) más que de una madre y una mujer de armas. Nebrija, en efecto, tenía sus planes muy bien trazados.

El argumento conciso y poderoso avanzado en las notas introductorias de su *Gramática castellana* es bien conocido y no es necesario entrar en detalle[43]. Vale la pena recordar, sin embargo, que una de las características notables de la obra de Nebrija fue su llamado por un pacto entre "armas y letras" justo cuando el reino de Castilla se estaba convirtiendo en un Estado moderno gobernado por letrados. El florecimiento de las artes, sobre todo el arte de las lenguas, o *grammatica*, fue retóricamente enfatizado por Nebrija, quien contrastó la imagen de un nuevo comienzo sobre las ruinas dejadas por los enemigos de la fe cristiana:

> Assí que, después de repurgada la cristiana religión, por la cual somos amigos de Dios, o reconciliados con Él; después de los enemigos de nuestra fe vencidos por guerra et fuerça de armas, de donde los nuestros recebían tantos daños et temían mucho maiores; después de la justicia et essecución

43 Véanse, por ejemplo, Ascensio (1960) y García de la Concha, ed. (1981).

> de las leies que nos aiuntan et hazen bivir igual mente en esta gran compañía, que llamamos reino et república de Castilla; no queda ia otra cosa sino que florezcan las artes de la paz. Entre las primeras, es aquélla que nos enseña la lengua, *la cual nos aparta de todos los otros animales et es propria del ombre, et en orden, la primera después de la contemplación, que es oficio proprio del entendimiento* (Nebrija 1926, Prefacio; cursivas añadidas).

Nebrija refería al habla, principalmente. Que la lengua, y la lengua por sí sola, distingue a los seres humanos de otros sistemas vivos es una creencia sobre la cual se construyó una red ideológica. La elevación de la lengua autorizó los esfuerzos de los filósofos y los letrados para expandir un relato ideológico sobre una base lingüística. En el periodo moderno temprano esto implicó una compleja red en la que el *trivium* medieval (gramática, retórica y lógica) y las *studia humanitates* renacentistas y, por ende, modernos complementaron la difusión del alfabetismo Occidental en una variedad de formas: desde enseñar a leer y escribir en latín y en lenguas vernáculas hasta escribir gramáticas de lenguas ajenas a la tradición grecolatina.

Nebrija introdujo ideas humanistas en España. Como humanista sabía que el poder de una lengua unificada a través de su gramática yacía en que se enseñara a los bárbaros así como las lenguas bárbaras podían ser controladas escribiendo sus gramáticas. Erasmo aún no había reinterpretado el significado de *civilitas* pero es fácil imaginar que la idea ya estaba en el aire. Desde luego, llevar la civilización a los bárbaros significaba cosas diferentes de acuerdo con el *locus* de enunciación. Yo sospecharía que los visigodos, vistos como bárbaros por los romanos, tenían una imagen de sí mismos como civilizadores, aunque admiraron y adoptaron leyes, idiomas y costumbres romanas. Pero estos fueron los términos con los que Nebrija habló de su regalo a Isabel. Ahora entendemos su esfuerzo por civilizar como la semilla ideológica de lo que se convertiría en una gigantesca campaña para colonizar las lenguas amerindias escribiendo sus gramáticas o mediante la enseñanza del castellano a los hablantes de otras lenguas[44].

Para entender la estrategia de Nebrija es necesario comprender que su argumento se basaba en una filosofía del lenguaje, cuyas raíces pueden rastrearse hasta San Agustín; en la fusión de las tradiciones platónica y cristiana (aplicadas para justificar la necesidad de un lenguaje unificado para contrarrestar la pluralidad de lenguas después de Babel); y en *De elegantia latinae linguae* (1435-1444) de Lorenzo Valla, escrito para salvar la Roma cristiana del analfabetismo cultural y lingüístico. La fuerte creencia de San Agustín en una sola lengua original provino de las pruebas aportadas

---

44 Un buen ejemplo de la red de procesos que usaron los misioneros para apropiar y domesticar las lenguas amerindias es la "reducción" jesuítica del guaraní y su transformación en lingua franca en las misiones, muy diferente del guaraní hablado por la población amerindia. Véase Melià (1985).

por las Escrituras y de su marco teórico platónico. Como neoplatónico y cristiano la lectura que San Agustín hizo del Libro Sagrado asumió una unidad original de la que proviene la multiplicidad de las cosas. La lengua original y unificada, según San Agustín, no fue nombrada porque no era necesario distinguirla de otras lenguas humanas; simplemente podía ser llamada lenguaje humano o locución humana (San Agustín 1970, Libro 16, Capítulo 11); sin embargo, el lenguaje humano no era suficiente para mantener a los seres humanos felices y libres de transgredir la ley, tal como se expresa en el proyecto de construcción de una torre para llegar al cielo. La multiplicación de las lenguas que causó la división de las personas y las comunidades alcanzó la cifra de setenta y dos y cada una de ellas tenía un nombre. En ese momento fue necesario encontrar un nombre para la lengua primordial para distinguirla de las demás: San Agustín tenía buenas razones para creer que la lengua original era el hebreo. Cuarenta años después de que Nebrija compusiera su gramática latina Vives (familiarizado con la obra de San Agustín y responsable de la edición crítica orquestada por Erasmo) fue delineando *la questione de la lingua* en términos del contraste entre la lengua primordial hablada por Adán y la Torre de Babel como el evento que inició la diversidad lingüística (Vives 1971).

Mientras Vives estaba familiarizado con San Agustín y estaba desarrollando una filosofía del lenguaje que sería implementada, directa o indirectamente, por los misioneros que colonizaban las lenguas indígenas usando las gramáticas de Nebrija o por los historiadores que buscaban alguna conexión entre las lenguas amerindias y las lenguas sagradas y clásicas[45] Nebrija estaba reescribiendo el programa de Lorenzo Valla, descrito en el prefacio de su obra *De elegantia latinae linguae*. Debemos a Ascencio (1960) el informe sobre las relaciones entre el programa de Valla para salvar a Roma y el programa de Nebrija para expandir el Imperio Español. Durante su estadía en Italia Nebrija conoció (1952) la reevaluación de Valla de las letras como medio para salvar el Sacro Imperio Romano de la ruina total. Valla notó que la reconstrucción de un imperio no se podría lograr, únicamente, por medio de las armas; en cambio quería lograr sus objetivos por medio de las letras. Al contrastar el latín de sus antepasados con la expansión del Imperio Romano y al subrayar la fuerza de la lengua como una fuerza unificadora sobre las conquistas políticas y geográficas Valla previó la recuperación romana de su poder perdido y, como consecuencia, predijo una Italia unificada que jugaría un papel central en el futuro de las nuevas naciones emergentes.

Realmente era difícil para Nebrija antes y durante 1492, cuando escribió el prefacio a la gramática castellana, anticipar lo que sucedería en la colonización del Nuevo Mundo y Filipinas. Al igual que la reina Isabel probablemente pensaba

45 Véase, por ejemplo, la narrativa de Vázquez de Espinosa (1969, 3:14) en la que armoniza, "naturalmente", la historia de las lenguas amerindias con la confusión de lenguas después de Babel y la migración de las diez tribus de Israel al Nuevo Mundo.

en una Castilla unificada después de la reconquista de Granada y, tal vez al igual que Fernando, estaba anticipando que Aragón y Castilla aumentarían el control y la colonización del Mediterráneo y el norte de Europa. Los intrigantes matrimonios reales que Fernando e Isabel planearon para sus hijos dejan en claro que, incluso en el cambio de siglo, los ojos reales estaban mirando al norte en lugar del oeste[46]. Aún así Nebrija no estaba solo. Fue capaz de persuadir a la reina Isabel de que su destino no era solo conquistar sino civilizar. Isabel era una compañera decisiva y determinada a quien no solo bastó sacar a los moros de la península y solicitar la conversión de los judíos al cristianismo. También originó la Inquisición española, un instrumento paradigmático para alcanzar una unificación cristiana y lingüística.

Uno puede conjeturar que la gramática latina de Nebrija, escrita con la intención de civilizar Castilla, fue la base gramatical e ideológica de su gramática castellana. Ideológicamente Nebrija estaba también preocupado por la unificación de Castilla y la expansión del Imperio Español; lingüísticamente y filosóficamente estaba obsesionado con el control de la voz por mediación de la letra. La conexión entre la voz y la letra, que vimos expandida en Aldrete, ya era una idea que fermentaba en Nebrija, cuyo axioma más famoso fue "escribir como se pronuncia y pronunciar como se escribe" (Nebrija 1517, segundo principio). En la descripción de las partes en que dividió las gramáticas latina y castellana Nebrija presentó una teoría de la letra que era, al mismo tiempo, una teoría de la escritura. Nebrija comenzó sus gramáticas y, más tarde, sus reglas de ortografía castellana dedicando varios párrafos al concepto de la letra. Asumió que el alfabeto fue uno de los mayores logros de la humanidad y estaba constantemente escudriñando en la historia de la escritura y de la invención de las letras para apoyar su creencia. Un ejemplo de la *Gramática castellana*, en el que fusiona la invención de las letras con el origen de la historia, muestra que Nebrija tenía más que una agenda lingüística en sus especulaciones sobre la escritura alfabética:

> Entre todas las cosas que por experiencia los ombres hallaron, o por revelación divina nos fueron demostradas para polir et adornar la vida umana, ninguna otra fue tan necessaria, ni que maiores provechos nos acarreasse, que la invención de las letras. Las cuales, assí como por un consentimiento et callada conspiración de todas las naciones fueron recebidas, assí la invención de aquellas todos los que escrivieron de las antigüedades dan a los assirios, sacando Gelio, el cual haze inventor de las letras a Mercurio en Egipto (Nebrija 1926, Libro I, Capítulo 2).

46 Con excepción de la unión de Felipe el Hermoso y Juana la Loca, quien dio a luz a Carlos, el futuro Carlos I de Aragón y Castilla y emperador del Sacro Imperio Romano, las demás no tuvieron éxito.

En sus *Reglas de ortografía en la lengua castellana*, "compuestas por el maestro Antonio de Lebrixa", repitió el comienzo del párrafo e insistió:

> Entre todas las cosas que por experiencia los ombres hallaron: o por reuelacion divina nos fueron demostradas para polir e adornar la vida umana: ninguna otra fue tan necessaria: ni que maiores provechos nos acarreasse: que la invención delas letras… La causa de la invención de las letras primeramente fue para nuestra memoria, y después para que por ellas pudiésemos hablar con los ausentes y los que están por venir. Lo cual parece que hubo origen de aquello, que ante que las letras fuesen halladas, por imágenes representaban las cosas de que querían hacer memoria: como por la figura de la mano diestra significaban la liberalidad, por una culebra enroscada significaban el año. Mas porque este negocio era infinito y muy confuso, el primer inventor de letras, quien quiera que fue, miró cuántas eran todas las diversidades de las voces en su lengua, y tantas figuras de voces hizo, por las cuales, puestas en cierta orden, representó las palabras que quiso. De manera que no es otra cosa la letra, sino figura por la cual se representa la voz (http://www.antoniodenebrija.org/libro1.html#1).

Este párrafo muestra la perseverancia de Nebrija en su teoría de la letra por más de veinticinco años, así como el contexto semiótico en el que se conceptualizó. La superioridad de la letra sobre otros sistemas de escritura fue medida por la distancia entre el signo gráfico y la voz. Si el oído significaba la memoria la figura de la mano (derecha) extendida significaba generosidad y el puño cerrado significana avaricia no era posible utilizar esos signos para controlar la voz. Eran categorías fijas de significado o signos abiertos a varias interpretaciones. En la percepción de Nebrija un lenguaje cuyo destino era unificar un territorio nativo y subyugar un pueblo conquistado no podía dejarse abierto a las variaciones del habla.

La celebración y la historia de la letra fueron seguidas por el *pharmakon* o remedio de Nebrija: una vez que la letra fue definida como el instrumento para dominar la voz él se preocupó por corregir y mantener su complicidad. Una cura exitosa para las inconsistencias entre el sonido y la letra dependía del éxito del gramático en la domesticación de la voz; de lo contrario los hablantes pronunciarían de una manera y escribirían de otra, justo el resultado opuesto a aquel para el que se inventaron las letras. El razonamiento de Nebrija afirmó una necesidad *a priori* (i.e., las letras eran necesarias para domar la voz) para explicar un desarrollo histórico largo y complejo (i.e., la invención de los signos gráficos para satisfacer diferentes necesidades comunicativas, culturales y sociales); luego se obligó a encontrar un remedio para una situación cuya ideología contribuyó a enmarcar.

Nebrija pensó que la lengua se deterioraba sin letras; Aldrete, hemos visto, estaba menos convencido que Nebrija de que la letra era una cura preventiva. Las lenguas mueren, afirmó Aldrete, y con la muerte la letra desaparece. Aldrete

pareció inclinarse hacia la prioridad del habla sobre la escritura mientras Nebrija lo hizo a la inversa. Puesto que Aldrete tuvo la oportunidad de leer y escuchar a los misioneros y letrados que informaron sobre las culturas y las sociedades amerindias conservó su impresión de que la falta de letras equiparaba con la falta de civilización y puesto que estaba interesado en defender su tesis de que el vencedor impone su lengua a los vencidos prestó más atención a la expansión lingüística de los mexicas e incas antes que a la colonización española de la población mexica e inca.

Mirando hacia el oeste: la difusión del alfabetismo mediante la escritura de gramáticas, leyes y edictos y mediante la enseñanza de cómo ser un buen cristiano

Nebrija y Aldrete establecieron una base sólida para la difusión del alfabetismo europeo-renacentista en el mundo colonial mediante la combinación de la gramática, la ortografía y el origen del castellano en un complejo ideológico. Para Aldrete el origen aún no tenía las connotaciones evolucionistas y progresivas que adquiriría más de un siglo después con Condillac (1754) y Rousseau (1756)[47]. Durante el siglo XVIII la cuestión del origen se expandió de la lengua nacional al lenguaje humano y las lenguas bárbaras se convirtieron en lenguas primitivas que permitieron medir la evolución de lo simple a lo complejo. Para San Agustín la cuestión de la lengua original fue un asunto de jerarquía decidido por su lugar en el discurso teológico y por la organización del conocimiento humano. El idioma original era, simplemente, el mejor. Nebrija y Aldrete compartieron esa idea: no enmarcaron la gramática y la genealogía de una lengua en términos evolutivos sino como legados prestigiosos; es decir, durante los siglos XVI y principios del XVII dominó una jerarquía lingüística y sincrónica. La definición de Konrad von Gesner de las lenguas bárbaras ofrece un ejemplo paradigmático de un estado de ánimo familiar a Nebrija y Aldrete. Gesner consideraba bárbaras todas las lenguas, excepto el griego, el latín y el hebreo, la más antigua de todas e implantada por Dios[48].

La escritura, sin embargo, fue concebida de acuerdo a un modelo evolutivo. Cuando Nebrija (1926, Libro 1, Capítulo 3) celebró la invención de la escritura alfabética describió así el periodo anterior a la invención de la letra: "…ante que las letras fuessen halladas, por imágines representavan las cosas de que querían hazer memoria; como por la figura de la mano diestra significavan la liberalidad, por una culebra". Otro ejemplo se encuentra en Juan Bautista

47 Véase Aarsleff (1982:146-209, 278-292).

48 "Barbarne sive Barbaricae linguae praeter Graecam et Latinam dicuntur mores. Nos etiam Hebraican excipimus, quod ea cum anqiquissima ac instar parentis aliarum turn sacra et divina sit lingua" (Gesner, citado por Gilbert-Dubois 1970:64).

Pomar, descendiente por el lado materno de la nobleza de Texcoco e hijo de un español, quien nació en 1535 en la Nueva España. En la *Relación de Texcoco* (1582) la filosofía del lenguaje que celebraba la letra y la trataba como una etapa evolutiva que superaba un sistema de signos anterior estaba tan arraigada que Pomar la aplicó para medir el nivel de los logros culturales amerindios. En su informe sobre la educación de la nobleza amerindia escribió:

> Procuraban los nobles para su ejercicio y recreación deprender algunas artes y oficios, como era pintar, entallar en madera, piedra u oro, y labrar piedras ricas y darles las formas y talles que querían, a semejanza de animales, pájaros y sabandijas. Aunque estas piedras estimaban, no era porque entendieran de ellas alguna virtud o propiedad natural, sino por la fineza de su color y por haber pocas de ellas. Otros a ser canteros o carpinteros, y otros al conocimiento de las estrellas y movimientos de los cielos, por los cuales adivinaban algunos sucesos futuros. *Y se entiende que si tuvieran letras, llegaran a alcanzar muchos secretos naturales; pero como las pinturas no son muy capaces para retener en ellas la memoria de las cosas que se pintan, no pasaron adelante, porque casi en muriendo el que más al cabo llegaba, moría con él su ciencia* (Pomar 1975, capítulo 16; cursivas añadidas)[49].

La difusión del alfabetismo Occidental (esto es, europeo-renacentista), de la cual Pomar es un ejemplo tanto como un agente convencido, tomó direcciones contradictorias ya que recibió el apoyo de ideas diferentes y, a veces, en conflicto sobre las lenguas, la escritura y las ideologías culturales. De alguna manera las lenguas habladas estuvieron separadas de la escritura cuando se discutió la cuestión del origen. Pero la escritura entró en escena cuando la consolidación de las lenguas vernáculas, cuyos legados clásicos las colocaron junto a las lenguas no bárbaras, necesitó la letra para domar a la voz y la gramática para controlar la movilidad de la fluidez del habla. La escritura fue, entonces, el resultado final de un proceso evolutivo, uno de los mayores logros de la inteligencia humana. Pedro de Gante, pariente de Carlos I y el primer franciscano que llegó a México después de la caída de Tenochtitlán, expresó sus reacciones frente a los mexicas en una famosa carta dirigida a Felipe II en la que informó sobre las dificultades de los misioneros para aprender las lenguas amerindias porque eran habladas por "gente sin escriptura, sin letras, sin caracteres y sin lumbre de cosa alguna" (García 1941).

La filosofía del lenguaje compartida por estos hombres proporcionó un modelo para la interpretación de los sistemas andinos y mesoamericanos de escritura y justificó la escritura de gramáticas de las lenguas de los pueblos y civilizaciones

49 En el Capítulo 6 puede leerse el contexto general en el que se escribieron las *Relaciones de Indias*.

originarias como medio para enseñar a leer y escribir. La difusión del alfabetismo significó enseñar a los "indios" lo que el letrado Occidental (esto es, europeo-renacentista) comprendía por lectura y escritura. Por supuesto, la lectura y la escritura no eran para los mexicas, necesariamente, lo que los misioneros castellanos entendían al respecto. Para los mexicas escribir significaba pintar y leer narrar observando las pinturas, una especie de negociación con los signos que los mexicas concibieron en términos de pintar y de relatar historias orales mientras veían las pinturas[50]; por lo tanto, las relaciones amerindias con los signos escritos tenían que ser modificadas para imponer el alfabeto.

La escritura de gramáticas de lenguas originarias fue un proceso complejo con más en juego que la simple cuestión cognitiva sugerida en el párrafo anterior. En primer lugar estaban las implicaciones técnicas de la utilización del alfabeto latino para transcribir los sonidos de lenguas ajenas a la tradición grecolatina. También hubo aspectos ideológicos de unificación que Nebrija señaló, claramente, como un objetivo en sus gramáticas —ninguna de los cuales estuvo libre, sin embargo, de conflictos con los objetivos de los misioneros al escribir las gramáticas de las lenguas amerindias, como veremos.

Los misioneros franciscanos, Pedro de Gante entre ellos, llegaron a la Nueva España en 1524, dos años después de la muerte de Nebrija y siete años después de la publicación de sus *Reglas,* bajo el gobierno de Carlos V. Los jesuitas llegaron en 1572, en tiempos de Felipe II. Los franciscanos pusieron pie en México pocos meses después de la toma de Tenochtitlán por el ejército de Cortés. Fue Cortés, de hecho, quien solicitó a Carlos V asistencia espiritual para cristianizar a los pueblos indígenas, no necesariamente para hispanizarlos. El ideal de Isabel y Nebrija era una Castilla unificada bajo una sola religión y un solo idioma; no lo era, necesariamente, para Carlos V, quien vivió en Flandes hasta los diecisiete años y estaba muy alejado del ideal de sus abuelos, especialmente del de su abuela. Como Santo Emperador Romano sus energías estaban investidas en Europa y no en la unificación lingüística y religiosa de Castilla. Este cambio de atención es evidente, por ejemplo, en el tratamiento que Carlos dio al cardenal Jiménez de Cisneros, confesor de la reina Isabel desde 1492 y la figura más poderosa en la configuración religiosa de España; sin embargo, fue despedido como regente cuando Carlos I de Castilla tomó posesión de la Corona de Castilla y Aragón.

---

50 Este es el tema de leer que desarrollo en el Capítulo 2. En náhuatl, por ejemplo, *amoxitoa* se puede traducir como "leer". La palabra viene de *amoxtli* (una especie de árbol de los lagos en el Valle de México) y *toa* (un verbo que se podría traducir como "narrar "o" decir"). Los miembros de una cultura sin letras dicen o narran lo que ven escrito en una superficie sólida, aunque no leen, necesariamente, en el sentido que actualmente atribuimos a esta palabra. Eugenio Coseriu me señaló que algo similar sucede en latín: *legere* significa, básicamente, "discernir". La equivalencia entre discernir y leer sucedió cuando el uso del verbo fue restringido y aplicado a "discernir" las palabras escritas (véase el Capítulo 2).

Los franciscanos no solo aprendieron lenguas indígenas; también escribieron sus gramáticas. Un vistazo a las gramáticas de lenguas amerindias escritas por frailes castellanos en México durante los siglos XVI y XVII muestra que la mayoría inicia con una discusión de las letras del alfabeto e identifica las letras que no tenían las lenguas de las civilizaciones del Nuevo Mundo. En ninguna de estas gramáticas se mostró interés en la escritura de las civilizaciones clásicas en la meseta central. Su interés común en la identificación de las letras que faltaban indica que ya no interesaba la celebración de la invención de la escritura y la búsqueda de su origen y que no importaban los sistemas de escritura que no llamaron su atención inmediata para la representación de sonidos. Las nuevas preocupaciones expresadas por los gramáticos sugieren que las letras habían sido elevadas a una dimensión ontológica con una clara prioridad sobre la voz y sobre cualquier otro sistema de escritura (*Figura 1.2*). La tradición clásica fue invertida: la letra ya no tuvo la dimensión auxiliar que le atribuyó Aristóteles (*De interpretatione*) sino que se convirtió en la voz misma mientras los sistemas de escritura no alfabéticos fueron suprimidos. La discontinuidad de la tradición clásica durante el encuentro con las lenguas indígenas surgió en la expresión, común y repetida, "esta lengua carece de tales letras". Si, en efecto, la persona que hizo tal afirmación no estaba presuponiendo que la letra no se encuentra en la voz sino "fuera" de ella los misioneros y letrados habrían señalado qué clase de sonidos tenía una lengua amerindia específica en vez de notar lo que le faltaba.

El jesuita Horacio Carochi, en su conocido *Arte de la lengua mexicana* (1645), comenzó su obra señalando que la lengua mexica carecía de siete letras y en la siguiente sección instó a quienes la estaban aprendiendo a pronunciarla correctamente. Hay una paradoja comprensible, pero paradoja de todas maneras, entre la afirmación, por un lado, de que una lengua carece de un número determinado de letras en relación con un alfabeto creado para un idioma no relacionado y, por otro, el estímulo a pronunciarla correctamente. Por supuesto, las lenguas amerindias no carecían de letras sino que tenían sonidos diferentes, a saber, los que no estaban dentro del sistema de sonido de las lenguas romances[51]. Pero el programa de los frailes consistió en domesticar (Nebrija y Carochi usaron la palabra *reducir*) las lenguas amerindias, no en analizar la relación entre la escritura picto-ideográfica y el habla, que era de un tipo diferente a la que existía entre el habla y la escritura alfabética. La convicción de que el latín era un sistema lingüístico universal y de que el alfabeto latino era una herramienta adecuada para representar los sonidos de lenguas no relacionadas con él fue expresada por el dominico Domingo de Santo Tomás (1499-1570) en el prólogo de su gramática del quechua: "Este lenguaje es tan de acuerdo en su estructura con el latín y el castellano que

51 Benvenuto Chavajay, indígena guatemalteco y artista decolonial, cuenta que él es "un artisto maya" puesto que en su lengua el sonido "a" es impronunciable.

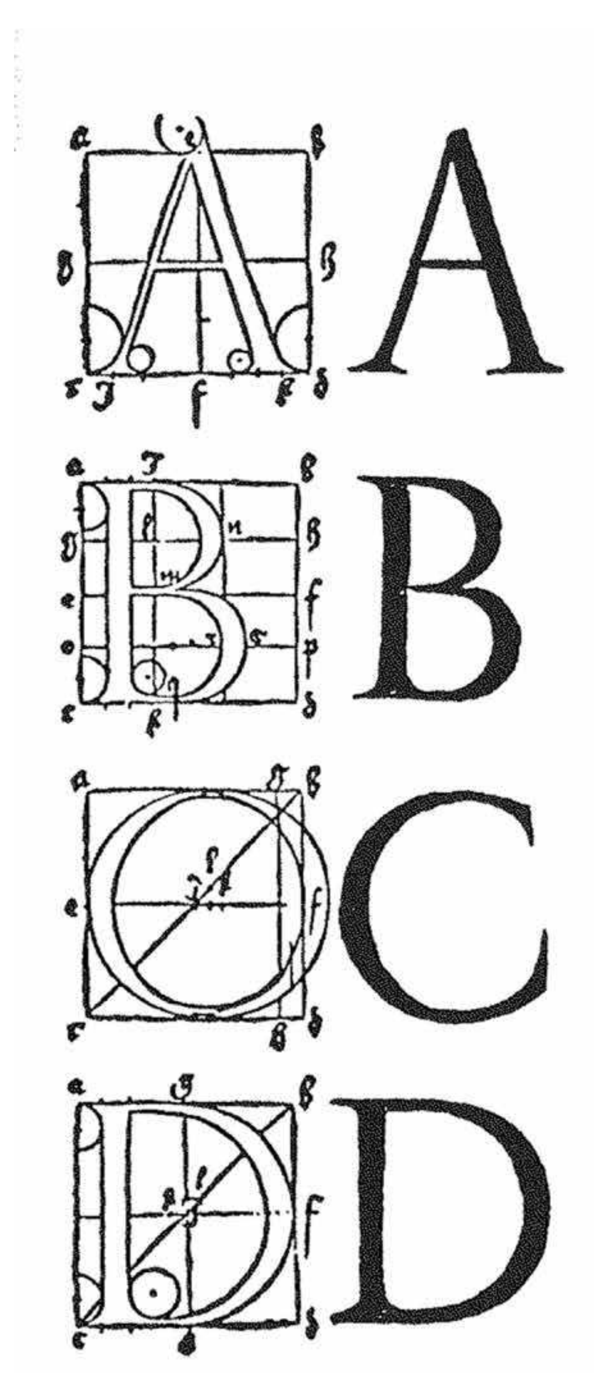


Figura 1.2 a. El alfabeto en proyección geométrica durante el Renacimiento.





Figura 1.2. b. El alfabeto y la iluminación de libros durante el Renacimiento.

se ve casi como una premonición (predicción) que los castellanos lo posean" (Santo Tomás 1951). Después, naturalmente, vinculó la lengua con el territorio y observó que el quechua no solo era una lengua sofisticada sino, también, el lenguaje a través del cual los gobernantes y las personas se comunicaban en el territorio Inca (Tawantinsuyu), que estimó en más de mil seiscientos kilómetros de largo y varios cientos de de ancho.

Hay una ambigüedad reveladora en la historia de la difusión del alfabetismo Occidental por medio, entre otras cosas, de la escritura de gramáticas de las lenguas amerindias que me gustaría explorar en el resto de este capítulo. La ambigüedad se relaciona con si la gramática latina o castellana de Nebrija proporcionó el modelo para escribir las gramáticas de las lenguas amerindias. Es reveladora debido a la ideología de Nebrija, subyacente en cada gramática. Tanto los frailes, que emprendieron la tarea de componer las gramáticas de las lenguas nativas, y los académicos contemporáneos, que han estudiado la historia, la política y la ideología del alfabetismo y la conversión durante el periodo colonial, reconocen la influencia de Nebrija pero no está claro en qué medida y en qué calidad dejó su marca en el Nuevo Mundo. Debo indicar por qué pienso que estamos ante una cuestión importante: cómo cambió una ideología del lenguaje, incluso cómo entró en conflicto con sus propios efectos, a medida que fue difundida por diferentes agentes en el Nuevo Mundo. Debemos distinguir entre dos niveles de influencia de Nebrija. Uno es técnico y refiere al modelo ofrecido por sus gramáticas latina y castellana a quienes estaban interesados en escribir las gramáticas de las lenguas nativas. El segundo es político e ideológico y se relaciona con los programas que unió a su gramática del latín y a su gramática y ortografía del castellano. Examinaré cada uno de estos temas. Primero, la relativa influencia de la gramática latina o castellana a nivel técnico.

Es común encontrar entre los especialistas del náhuatl afirmaciones como la siguiente:

> Es importante subrayar, en cierto sentido, que el modelo linguístico de Antonio de Nebrija tanto en su *Arte* como en su *Diccionario*, ambos publicados en la última década del siglo XV, fue la mayor ocntribución habida en Europa de su momento e inspiración para otros trabajos, de naturaleza similar, en el Viejo Mundo así como también en el continente americano (León-Portilla 1988, 1:6).

La fecha mencionada ("la ultima década del siglo XV") indica que refiere a la *Gramática castellana*. Los puntos de vista de León-Portilla contrastan, sin embargo, con las observaciones realizadas por los especialistas en neo-latín en la Nueva España. Según sus conclusiones la expresión "el arte de Antonio" refirió, durante el periodo colonial, a la gramática latina de Nebrija (Osorio 1979, 1986). Los estudios de las bibliotecas mexicanas durante el siglo XVI han mostrado que la frase refiere a la gramática latina, no a la castellana, y que es la gramática latina, no la castellana, la que se ha encontrado en las bibliotecas monásticas (Mathes 1982; Osorio 1986).

Los académicos que han estudiado el impacto de Nebrija en Europa han puesto de manifiesto el extraordinario éxito de la gramática latina (*Introductiones latinae*, 1481) y el curioso descuido de la gramática castellana. No hubo menos de cincuenta ediciones de las *Introductiones* en vida del autor mientras que la *Gramática castellana* cayó en un olvido casi completo y no se reimprimió hasta la segunda mitad del siglo XVIII, una importante indicación de que el castellano era lengua de comunicación pero no de aprendizaje. La disparidad entre la falta de interés inicial en la gramática castellana durante el tiempo de Nebrija y la creciente atención que recibió a partir del siglo XIX se debe, según Francisco Rico (1991:9), al impacto cada vez más popular de la fórmula clásica "la lengua, compañera del imperio", renovada en el Renacimiento italiano y español.

También recordemos el *Arte de la lengua castellana y mexicana*, publicado en 1571 por Alonso de Molina. En su prólogo el autor informó que la primera parte de su gramática estaba dedicada a la morfología de la lengua mexica y que siguió el modelo de las gramáticas castellanas y latinas. Por lo tanto, dividió la frase de la lengua mexica en ocho partes. Esta indicación es más valiosa ya que sabemos que Nebrija fue claro al decir que la frase latina se dividía en ocho partes y la castellana en diez. Así que podemos concluir que Molina siguió la gramática latina aunque, para complicar aún más el misterio, no parecía muy preocupado en hacer la distinción entre las dos gramáticas. A nivel técnico esto quizás se debió a que cuando hay modelos gramaticales de dos lenguas estrechamente relacionadas no importa cuál se usa para escribir la gramática de una lengua no relacionada.

Estoy más interesado en explorar las implicaciones ideológicas de las políticas del lenguaje implementadas por la Corona, basadas en el prólogo de la gramática castellana, que en hacer una descripción empírica de cientos de gramáticas de lenguas nativas en busca de las huellas del impacto de Nebrija. En cualquier caso tenemos suficiente información para afirmar que, a nivel técnico, la gramática latina fue realmente la que se utilizó en las colonias del Nuevo Mundo; sin embargo, si las diferencias técnicas entre los dos modelos posibles eran insignificantes cuando se trataba de escribir las gramáticas de las lenguas nativas no podemos ignorar sus diferencias ideológicas si queremos entender las complejas políticas del lenguaje en la época colonial. Cada gramática representó un programa ideológico que incidió en la justificación e implementación de la difusión del alfabetismo Occidental en el Nuevo Mundo. Primero revisaré, rápidamente, los dos programas de Nebrija, uno asociado con la gramática latina, otro con el castellano, antes de estudiar la enseñanza del alfabetismo en la Nueva España.

Volvamos, brevemente, al regreso de Nebrija de Italia en los primeros años de un cada vez más poderoso reino castellano y al impacto que Valla pudo haber tenido en su pensamiento sobre la transformación de Castilla. Se ha señalado, repetidamente, que Nebrija fue uno de los pilares de la continuidad de la tradición clásica en la Península Ibérica. En el prólogo de la edición de 1481 justificó la necesidad de

una gramática latina en Castilla como fundamento de los *studia humanitatis* (Di Camillo 1976; Gil 1981). El programa no era original, sin duda. Venía del humanismo italiano y, en particular, de la influencia de *De elegantia latinae linguae* de Valla (Valla 1952; Ascencio 1960; Besomi y Regoliosi 1986). En 1481 Nebrija destacó la necesidad de saber latín, "el fundamento de nuestra religión y república cristiana". Más allá de ser la lengua de la religión y de la república cristiana el latín también era la lengua del conocimiento y la *scientia* (Maravall 1967). Además, de acuerdo con Nebrija, el latín era necesario porque la ley estaba formulada en esa lengua y estaba convencido de que es en y por la ley que los seres humanos pueden vivir juntos en una sociedad y construir una civilización. No hay indicios de que creyera que la ley podría haber sido formulada en una lengua que no fuera el latín o en un sistema de escritura que no fuera alfabético. También pensaba que el latín era el fundamento necesario de la medicina, de la que dependía la salud (*Figura 1.3*). Una vez más fue incapaz de pensar que los incas y los mexicas tenían su propia medicina y no pudo anticipar que dos hablantes de náhuatl del Colegio Santa Cruz de Tlatelolco en México escribirían en esa lengua un tratado médico basado en la sabiduría indígena, lo traducirían al latín y lo enviarían a Carlos I de España (*Figura 1.4*) (de la Cruz 1964). El programa y los ejemplos de Nebrija muestran, con claridad, dos lados de su filosofía del lenguaje: su creencia, en primer lugar, de que para tener derecho, medicina, religión y civilización los seres humanos necesitan el latín; y, en segundo lugar, su objetivo de construir un territorio castellano basado en la idea de civilidad (en términos de religión y *studia humanitatis*). Así, una nueva cultura, desde la perspectiva del humanismo italiano y castellano, debía estar alojada en la Corona de Castilla y basada en el conocimiento del latín y de la tradición clásica. Este programa creció, año tras año, desde 1481 hasta 1522, el año de la muerte de Nebrija. La lucha contra el bárbaro implicó, en este contexto, la lucha contra la mentalidad escolástica y la ignorancia del latín. Es en el segundo programa, representado por la gramática y ortografía castellana, que percibo la fusión de los dos de los principios ya analizados: "hablar como escribimos y escribir como hablamos" y "la lengua, compañera del imperio". ¿Cuánto de todo esto fue relevante en la colonización del Nuevo Mundo? ¿Cuáles son los signos de la discontinuidad de la tradición clásica en el proceso de expansión del Imperio Español? Echemos un vistazo más detallado a los dos programas en la Nueva España (aproximadamente entre 1520 y 1650), comenzando con el intento de hispanización de los nativos[52].

---

52 Debemos recordar, en este contexto y en relación con el anterior análisis del programa de Nebrija y de la preocupación de Aldrete sobre la enseñanza del castellano a los amerindios, la celebración ideológica de la lengua castellana, así como la perspectiva crítica que es necesario tomar hoy con respecto a la continuidad de la lengua del imperio en naciones postcoloniales independientes. Los estudios clásicos relacionados con el primer aspecto son los de Morel-Fatio (1913a), Menéndez (1942, 1945) y García (1967). Para el segundo aspecto véase Coseriu (1990).

LE SECOND LIVRE.

LHOMME LETRE.

Lhomme lettre

ON peut voir en la presente figure commāt le nōbre des. XXIII. lettres Attiques accorde, comme iay dit, aux membres & lieux pl' nobles du corps humain, & non sans cause, Car noz bons peres Anciēs on este si vertueux en leurs speculations quilz ont voulu secretement entēdre que lhôme parfaict est celluy en qui les bônes lettres & sciences sont insinuees & itimees si biē quē tous endroicts & mouuemēs de son corps est garny du bon mot q̃ Cicero au XXXV. Chapitre du premier liure de ses Offices, & au cōmancemant De Oratore Ad Brutū, dict & appelle en Grec. Πρέπον. & en Lati Decorū. qui vault autant a dire en nostre langage Francois decēt & cōuenable en toutes ses actions, & consequentement en tous ses faicts & dits hōme vertueux.

Cicero, 35

Πρέπον. Decorū,

AVant que ie face lautre portraict que iay promis ie veulx cy bailler par escript toutes les lettres ainsi quelles se doibuent appliquer aux neuf Muses & leur sequelle, & aux dits lieux plus notables du corps humain, afin que plus facilement on puisse voir & cognoistre leur bon accord ensemble. Celluy accord est tel qui sensuyt.

Belle speculation, & notable.

B. Vrania. Loeuil dextre.
C. Calliope. Loeuil senestre.
D. Polymnia. Loreille dextre.
F. Melpomene. Loreille senestre.
G. Clio. La narine dextre.
K. Erato. La narine senestre.
P. Terpsicore. La bouche.
Q. Euterpe. Le lieu pour decharger le ventre.
T. Thalia. Le membre naturel a vriner.

Figura 1.3. El alfabeto y el cuerpo humano durante el Renacimiento

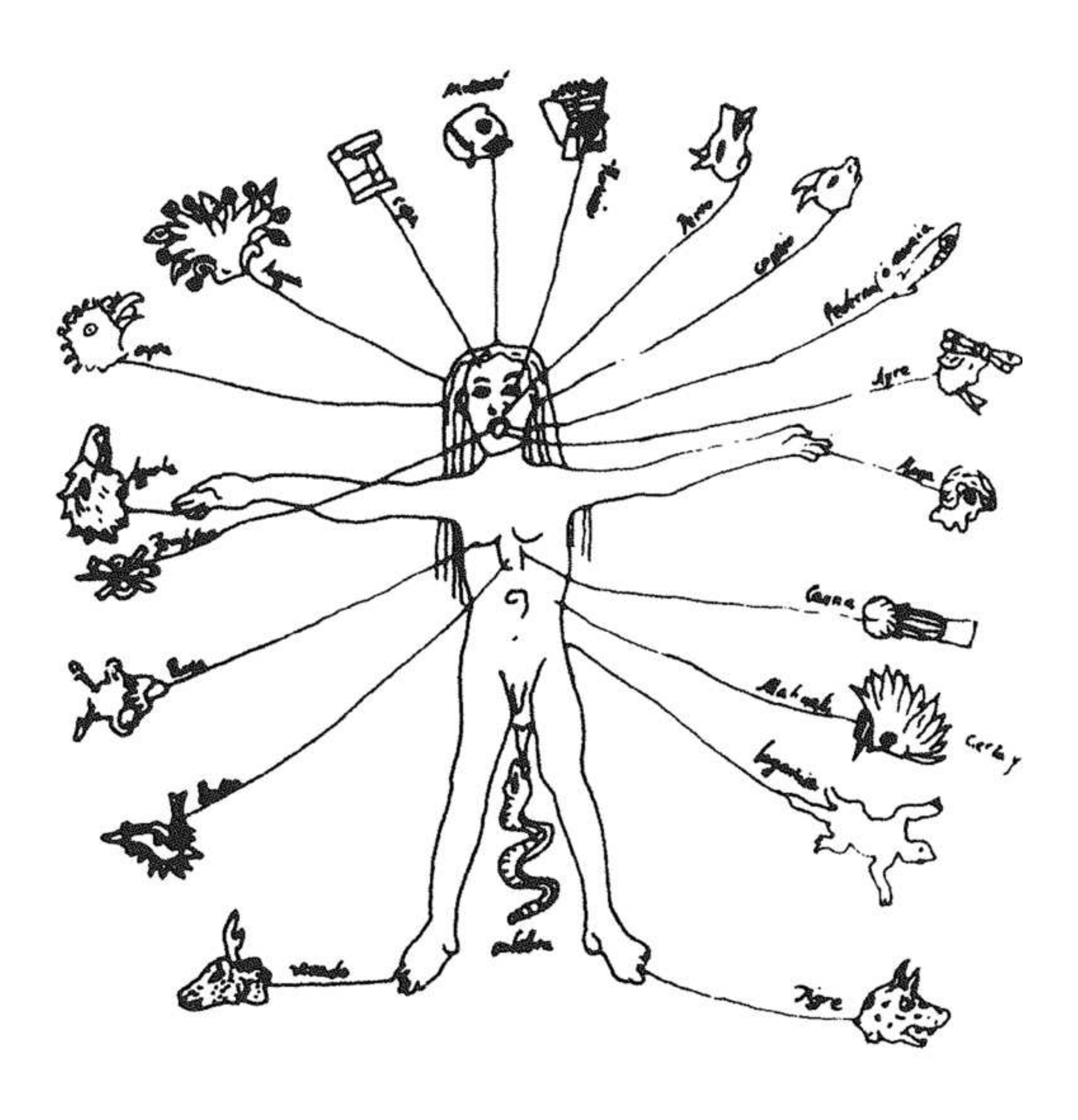


Figura 1.4. Las señales del día y el cuerpo humano en la cultura mexica después de la conquista. Foto Biblioteca Vaticana.

Mirando adelante desde los programas lingüísticos de Nebrija y atrás desde las preocupaciones de Aldrete: las dificultades de la enseñanza del castellano

Desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII los reyes de Castilla proclamaron y difundieron en el Nuevo Mundo cientos de leyes que promovieron la "castellanización" de las civilizaciones y pueblos originarios. La enseñanza de una lengua que tenía versiones habladas y escritas implicó no solo enseñar a hablar sino, también, enseñar a leer y escribir. La difusión del alfabetismo Occidental tomó, entre otras, la forma de leyes y edictos que fueron circulados entre las instituciones administrativas y religiosas, así como la práctica de la enseñanza de habilidades en lectura y escritura[53]. Más aún, los misioneros contribuyeron a la difusión del alfabetismo Occidental escribiendo cientos de gramáticas de las lenguas amerindias y adaptando cientos de doctrinas de la tradición cristiana[54]. El primer programa, la latinización de Castilla como un modelo, fue acogido en el Nuevo Mundo (más específicamente en la Nueva España) en tres lugares diferentes. El primero, y más transitorio, fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se utilizó el castellano, aunque se enseñaban náhuatl y latín (Ricard 1986; Kobayashi 1974). El segundo fue la Universidad de México, fundada alrededor de 1550, donde Cervantes de Salazar ocupó la primera cátedra de latinidad: gramática y retórica (Carreño 1963). Por último, el Colegio de San Pedro y San Pablo fue fundado pocos años después de la llegada de los jesuitas a México, en 1572 (Gómez 1954; Osorio, 1979).

Desde la promulgación de las Leyes de Burgos (1512-1513) se pidió a los encomenderos (titulares de las concesiones) que enseñaran a los indios a leer y escribir el castellano. En 1526 Carlos V también ordenó que los nativos fueran instruidos sobre los fines y programas que la Corona de Castilla estaba implementando en la Nueva España. En 1535 fue proclamada una ley fundamental que volvía obligatoria la educación escolar para los hijos de los caciques y señores principales mexicas[55]. La educación debía ser supervisada por los frailes en lugar de los encomenderos y se suponía que los amerindios seleccionados para la

---

53 Las políticas lingüísticas y las prácticas eductivas de la Corona ya han sido estudiadas. Para las políticas lingüísticas en México véasen Velasco y Maldonado, eds., (1945) y Heath (1972); en Perú véase Mannheim (1990). Para la práctica educativa franciscana en América véanse Gómez (1977), Gonzalbo (1990) y Osorio (1990).

54 Es útil tener en cuenta la distribución lingüística de acuerdo con las órdenes religiosas. Lo que sigue no debe ser tomado como una distribución clara con fronteras rígidas sino, más bien, como una tendencia general. Los dominicos se concentraron en las lenguas del sur de México y Guatemala, como mixteco, chabañal, mixe, tzotzil y zapoteca. Los franciscanos se dedicaron a las principales lenguas amerindias, como maya, náhuatl y otomí, en Mesoamérica, y quechua, en Perú. Los jesuitas, que llegaron a México en 1572, se dedicaron a lenguas de menor importancia, como tarahumara y totonaca (véase Contreras 1985).

55 *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del rey Don Carlos II* (1841), libro I, 211-12; libro I, tit. xxiii, ley ii.

escolarización debían aprender "cristianismo, morales decentes, buen gobierno y la lengua castellana". Carlos V proclamó la misma ley por segunda vez en 1540; Felipe II hizo lo mismo en 1579. En 1619 y 1620 la ley fue circulada de nuevo (Velasco y Maldonado 1945; Heath 1972; Aguirre 1968:45-66). Un rápido vistazo a las Leyes de Indias desde la promulgación de las Leyes de Burgos y la creación del Consejo de Indias (1524) muestra que a lo largo del periodo colonial, hasta el siglo XVIII, el aforismo *la lengua, compañera del imperio* era una preocupación de la Corona y una realidad a nivel de las normas.

Por otro lado, el primer programa, como se aplicó en el Nuevo Mundo, incluyó la enseñanza del castellano a los habitantes indígenas y en la práctica ofreció más dificultades que las sugeridas por el relato triunfal de Nebrija. Los esfuerzos por la hispanización se mantuvieron a nivel de edictos, ordenanzas reales y leyes porque era contraria a los objetivos de enseñanza implementados por los frailes mendicantes y las órdenes jesuitas durante el periodo colonial. Los dos enemigos de la implementación del programa de Nebrija en la Nueva España fueron los frailes, convencidos de que sus metas se alcanzarían mejor si aprendían y escribían gramáticas de las lenguas amerindias en lugar de enseñar castellano a los indígenas, y, en segundo lugar, la convicción en la universidad y en los colegios jesuitas de que los *studia humanitatis* eran el mejor modelo de educación para civilizar las colonias del Nuevo Mundo[56]. Aunque en los bien conocidos Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) y Tercer Concilio Provincial de Lima (1583) se alcanzó un acuerdo para enseñar castellano a los hablantes de lenguas originarias no es del todo claro que ocurriera un giro decisivo en las políticas lingüísticas. En los concilios se recomendó que, de acuerdo con la autoridad de las decisiones tridentinas, la doctrina cristiana se enseñaría en castellano a los hijos de los castellanos, a los esclavos negros y a los chichimecas pero se enseñaría en sus propias lenguas a los pueblos de habla quechua y náhuatl[57].

---

56 En el Nuevo Mundo la enseñanza del latín fue dedicada, sobre todo, a los hijos de descendientes de castellanos. En Colombia (o Nueva Granada) el tema ha sido estudiado por José Manuel Rivas (1949:141-154); un capítulo de su libro está dedicado a la influencia de la gramática y el vocabularo latinos de Nebrija en el Nuevo Mundo. La enseñanza del latín a los amerindios fue limitada en lugar (principalmente en el Colegio Santa Cruz de Tlatelolco) y en tiempo (después de 1560, bajo Felipe II). Más detalles pueden encontrarse en Osorio (1990).

57 Las distinciones étnicias y sociales son muy interesantes en esta cita: "siguiendo en toda la autoridad del Concilio Tridentino manda... a los castellanos y a los negros esclavos, aún a los que son solo por parte de uno de sus padres (mulatos) y a los chichimecas, enseñese la doctrina en lengua castellana; más a los Indios en su propia lengua materna" (Galván 1859:187). Chichimeca, como una categoría distinta de indios, parece mantener viva la distinction, hecha por los mexica de México-Tenochtitlán, entre ellos y los "bárbaros" Chichimecas.

Los frailes mendicantes estaban menos interesados en la enseñanza del castellano a los indígenas que en su conversión al cristianismo. El castellano era la lengua de las transacciones diarias pero no, necesariamente, de la educación formal (Velasco y Maldonado 1945; Konetzke 1953, 1:30-41, 272-275, 571; 602-603). Los jesuitas enseñaron castellano en sus misiones, donde también enseñaron buenas costumbres y trabajos manuales comunes en la cristiandad europea. En general la educación superior se reservaba étnicamente a los hijos de los castellanos y socialmente a los nacidos en los nichos más altos de la sociedad. Durante la segunda mitad del siglo XVI la preocupación por la educación de la población indígena fue reemplazada por la preocupación por la población criolla; el objetivo era evitar el envío de niños criollos a estudiar en la metrópoli más cercana (Gonzalbo 1990). Las metas incongruentes de la Corona y de los frailes, así como las transformaciones sociales que tuvieron lugar en centros como México o Lima, revelaron que estaba ocurriendo una curiosa inversión de los programas de Nebrija: mientras Nebrija propuso el aprendizaje del latín como medio de unificación y consolidación de la república cristiana los frailes en el Nuevo Mundo tuvieron la opción de las lenguas originarias como medios para cumplir los mismos objetivos. El modelo de la filosofía renacentista del lenguaje colocaba las lenguas originarias del Nuevo Mundo en la categoría de "adventicias", debajo del rango del paradigma ofrecido por el griego, el latín y el hebreo y, por supuesto, de las lenguas vernáculas nacidas de esos antepasados prestigiosos, como afirmó Aldrete enfáticamente; sin embargo, las lenguas indígenas (especialmente el náhuatl y el quechua, como *linguas francas* de un gran número de comunidades indígenas) se convirtieron en instrumentos de la cristianización y adquirieron, en algunos sectores de la sociedad colonial, una aceptación comparable al castellano y al latín. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco sigue siendo un ejemplo paradigmático de la trilogía lingüística (náhuatl, latín, castellano) del México colonial que desafió la trilogía lingüística del Viejo Mundo (griego, latín, hebreo) y sugirió una nueva ruptura con la continuidad de la tradición clásica. En este caso la influencia del primer Nebrija, el que se preocupó por la república cristiana, parece bastante obvia, a pesar de que ya no era el latín, como lengua de conocimiento y sabiduría, sino el náhuatl el que sirvió los propósitos establecidos (*Figura 1.5*). El deseo de insertar las lenguas amerindias en el plan de estudios junto a las lenguas clásicas y de organizar, al mismo tiempo, campañas de alfabetización para integrar la población amerindia, que ya era marginal, a la sociedad cristiana muestra el doble vínculo de la mentalidad criolla en sociedades profundamente impregnadas por las tradiciones de las civilizaciones del Nuevo Mundo. Así, la apropiación del castellano como lengua de la nación (después de las independencias) fue de la mano con la discontinuidad de la tradición greco-romana por medio de la incorporación de la historia y de las lenguas del antiguo México. Después de la independencia de México, en 1821, el legado era de tal magnitud que un puñado de pensadores liberales defendió la idea de que el náhuatl, el tarasco y el otomí se debían aprender junto con el latín.

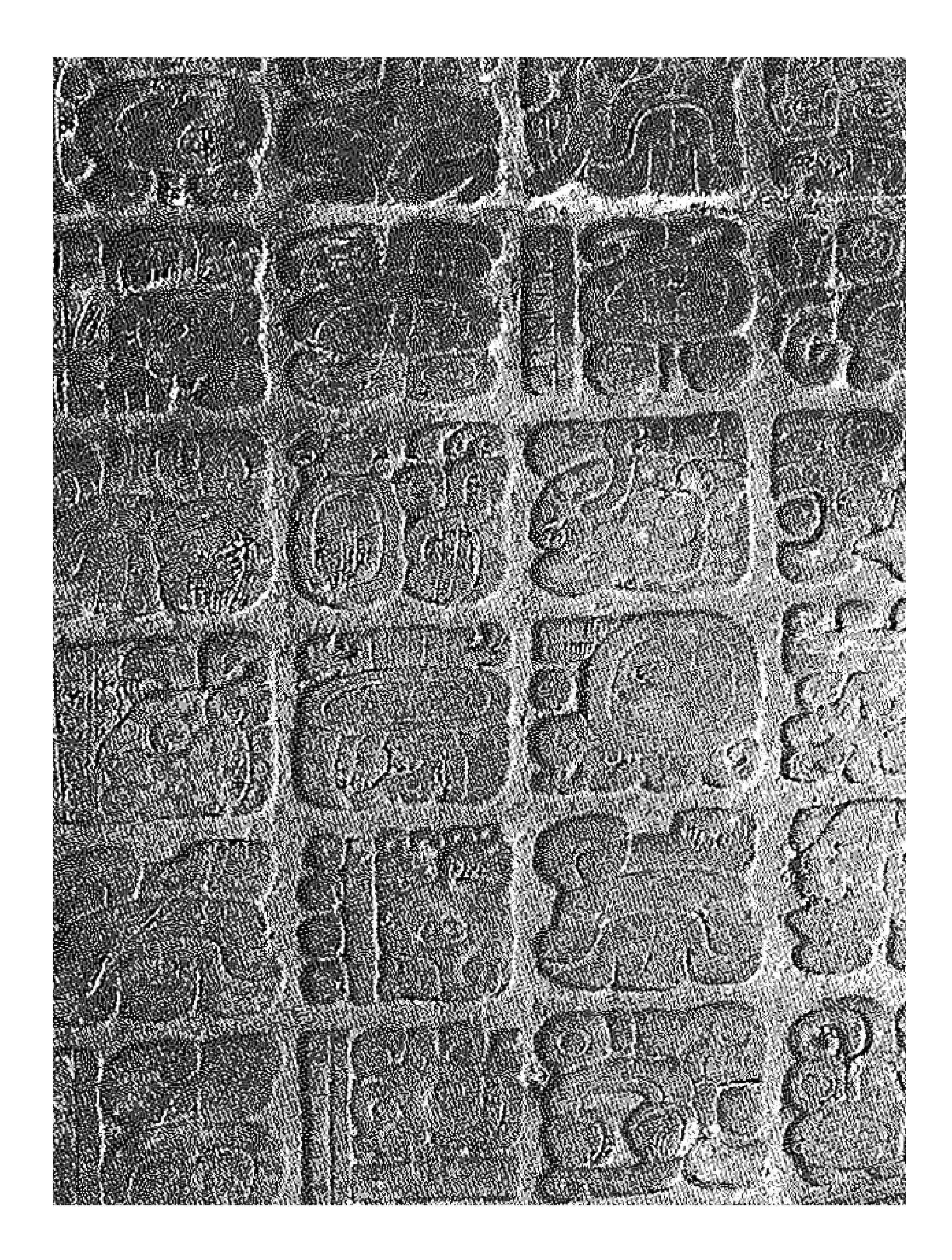


Figura 1.5. Escritura sin letras: glifos mayas.

Para los frailes mendicantes y, más tarde, para los jesuitas escribir gramáticas, así como predicar y escribir sermones y vocabularios de lenguas originarias, tenía prioridad sobre la enseñanza del castellano. Cuando el castellano era enseñado no lo era en el contexto de la educación superior, donde el latín era el paradigma. Mientras que el plan de estudios de Pedro de Gante en manos franciscanas al comienzo de la educación Occidental en México consistía en leer y escribir, cantar y aprender aritmética y doctrina cristiana en las misiones jesuíticas la lectura y la escritura se complementaban con la enseñanza de trabajos manuales Occidentales. En la segunda parte del siglo XVI el alfabetismo se convirtió en un componente más del proceso total de occidentalización de los amerindios en las misiones jesuíticas. Desde el punto de vista de los primeros frailes franciscanos en México la lucha contra el demonio era más importante que la socialización de las comunidades colonizadas y su consolidación en el Imperio Español. En 1570 los franciscanos ya habían convencido a Felipe II de que en la Nueva España el náhuatl era, de hecho, la lengua compañera del imperio. En el mismo año Felipe II anunció en una orden real[58] que el náhuatl era la lengua oficial de los habitantes originarios de Anáhuac (convertido en Nueva España), como si los náhuatl hablantes necesitaran de la sanción del monarca castellano para saber cuál era la lengua que hablaban. Lo notable, en este caso, no es el supuesto implícito de que la lengua y la territorialidad humana podían ser establecidas por decretos reales y no por la naturaleza y la memoria humana sino el hecho de que Felipe II modificó un decreto anterior, publicado por Carlos V en 1550, así como su propio edicto de 1565, que establecía que el castellano se debía enseñar a los indígenas (Heath 1972:52-53). Cuando el Tercer Concilio decidió integrar el castellano al currículo (en 1583 en Lima y en 1585 en México) y enseñarlo a los amerindios las condiciones sociales ya habían cambiado dramáticamente. Nuevas instituciones pedagógicas orientadas a la educación de una población crecientemente criolla habían dominado a las instituciones pedagógicas orientadas a la educación de una población amerindia cada vez más marginal.

En el contexto de la educación de una población criolla en expansión el programa de Nebrija, establecido en la introducción a su gramática latina, fue renovado casi un siglo después de haber sido formulado. Las huellas del primer Nebrija (i.e., el programa que justificó en *Introductiones latinae*) eran evidentes en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Mathes (1982), quien hizo un inventario de la biblioteca, encontró que entre 1535 y 1600, aproximadamente, una docena de los trescientos libros de la biblioteca había sido escrita en castellano y el resto en latín. Tres libros escritos por Nebrija formaban parte de la colección. Uno de ellos era una edición de la gramática latina impresa en Granada en 1540. No es de extrañar, entonces, que *indios latinistas* graduaran del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Sabemos que el aprendizaje del latín no solo requería conocer una lengua extranjera

58 Cédulas Reales, 47. Archivo General de la Nación, México.

sino todo un conjunto de conocimientos y un sistema de pensamiento. El conocido *Códice Badiano* (1552) permanece como paradigma de los *studia humanitatis* para los habitantes originarios del valle de México. El verdadero título del *Códice Badiano* es *Libellus de medicinalibus indorum Herbis* (*Figura 1.6*). Fue escrito por un indio, Martín de la Cruz, médico no tanto por formación como por experiencia, y traducido al latín por Juan Badiano, también estudiante en Santa Cruz de Tlatelolco. La existencia y la influencia del colegio fueron —como ya señalé— transitorias, aunque sumamente relevantes, desde 1536 hasta los últimos años del siglo XVI, cuando la enseñanza del latín y de los *studia humanitates* a la población indígena fue percibida como una empresa peligrosa. Cuando los jesuitas llegaron a México en 1572 la enseñanza del latín y las humanidades cambió de dirección y fue dirigida a la población española y de descendencia española, más que a los hijos de la nobleza amerindia[59].

La actualidad de Nebrija fue más perceptible durante el siglo XVII entre los jesuitas y, una vez más, no a causa de su gramática castellana sino de su gramática latina. Debemos tener en cuenta que aunque las gramáticas, vocabularios, sermones y doctrinas cristianas fueron escritos en latín y las humanidades fueron enseñadas a los hijos de la nobleza amerindia el castellano fue, principalmente, un instrumento de comunicación, no de aprendizaje académico. No hubo ninguna excepción en este sentido entre los jesuitas. Osorio ha reunido una impresionante cantidad de información acerca de las bibliotecas y los planes de estudio de los colegios jesuitas y me gustaría hacer hincapié en dos de sus hallazgos.

En primer lugar, Vicencio Lanuchi, destacado por su conocimiento del latín, griego y hebreo, fue una de las figuras más importantes en la fundación de los estudios jesuíticos en la Nueva España. La gramática era, por supuesto, el núcleo de un plan de estudios en el que la latinidad era la principal preocupación. Osorio citó una carta dirigida a Pedro Sánchez (provincial de la Compañía en México) y firmada por Mercuriano (General de la Compañía de Jesús en Roma):

> En los estudios de letras humanas deseo mucho se guarde el orden, cuanto se pudiere, que aquí en Roma se tiene, que es el más útil y más compendioso de todos. El padre Vicencio Lanoche tiene pratica desto, y podrá ayudar a que así se efectúe; porque destos principios de latinidad, importa mucho el excercicio y el buen orden que acá (en Roma) se tiene (Osorio 1979:152).

El programa de Nebrija para la latinización de Castilla no era antagónico al de los jesuitas (Scaglioni 1986). No debe sorprender, entonces, que los jesuitas usaran la gramática latina de Nebrija como uno de sus textos básicos de enseñanza.

---

59 Otro ejemplo revelador es la expresión "indios latinistas" que dijo Don Pablo Nazareo en sus cartas latinas dirigidas a Carlos V (citado por Osorio 1990:1-34).



Figura 1.6. La difusión del alfabetismo Occidental en el centro de México: un tratado de medicina amerindia en náhuatl, en escritura alfabética y traducido al latín (Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis)*.

En segundo lugar, un informe escrito en 1586 sobre la Nueva España incluyó una sección sobre la educación jesuita en la ciudad, en la que se señaló que "leense en este colegio gramática, en cuatro clases: retórica, filosofía, dos lecciones de teoría y una de casos de conciencia". Fue en este contexto que Mateo Galindo publicó en 1636 la primera edición de *Explicación del libro cuarto de Antonio de Nebrija*, reimpreso durante los siglos XVII y XVIII. En 1640 Tomás González publicó *Explicación de las sílabas sobre el libro V de Nebrija* y en 1642 *Explicación de la cuantidad de las sílabas sobre el libro quinto del Arte de Antonio de Nebrija*. Hacia 1650 Diego de López publicó *Breve explicación del libro cuarto de Antonio Nebrisense*. Tomás González publicó *De arte rhetorica libri tres* y *Arte de Antonio* en 1652 y 1657, respectivamente. Hay que recordar que el "arte de Antonio" refiere a la gramática latina, no a la castellana[60].

Hemos llegado a 1657 y a la publicación de libros de gramática en México, habiendo comenzado en 1481 con el tema de la letra en Castilla. El sueño de Isabel y Fernando fue cambiando poco a poco a la preocupación de que España estaba perdiendo su hegemonía europea y atlántica. En *Reglas de la ortografía en la lengua castellana* Nebrija introdujo una teoría de la escritura en la que el dominio de la letra ganó sobre el dominio de la voz, invirtiendo el papel auxiliar de la letra con respecto a la voz en la tradición filosófica griega. Esta inversión fue, en efecto, la primera manifestación de la discontinuidad de la tradición clásica en el mundo moderno. La segunda manifestación tuvo lugar en el momento en que el mundo moderno encontró al Otro y la escritura alfabética encontró las tradiciones orales y los sistemas de escritura picto-ideográficos (*Figuras 1.7 y 1.8*). En Castila la teoría de la letra condujo a una teoría de la escritura que trascendió la regionalidad de las lenguas habladas y colonizó la voz[61] pero la aplicación de la teoría en el Nuevo Mundo condujo a la colonización de las lenguas originarias (al escribir sus gramáticas) y de las memorias amerindias (al escribir sus historias, como mostraré en el Capítulo 3). En el siglo XVIII aún escuchamos los ecos de la colonización temprana de la lengua, tanto en el ámbito del habla como en el de la escritura.

Más de un siglo después de *La lengua* de Aldrete el arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón (1770), publicó su clásico *Cartas pastorales y edictos*. En su "Pastoral V" aún escuchamos la queja de Aldrete del fracaso español en la

---

60 Los jesuitas también estaban preocupados con la enseñanza del español a los amerindios (Osorio 1990:59); sin embargo, sus esfuerzos para lograr este objetivo no alcanzaron el mismo esplendor que sus logros en la educación superior. Además, se hizo una distinción social clara entre educación "popular" y "alta" (Gonzalbo 1990a, 1990b; Gómez 1977).

61 Un segundo aspecto del valor atribuido a las letras podría verse en su uso más allá del campo de la voz. Geoffroy Tory (1529) trabajó en las relaciones entre la letra y el cuerpo humano, Alberto Durero (1535) estudió la proporción geométrica de las letras y en la era de la imprenta la escritura a mano adquirió una nueva dimensión en el proceso pedagógico y civilizador. Véanse Goldberg (1990) y Teuber (1989).

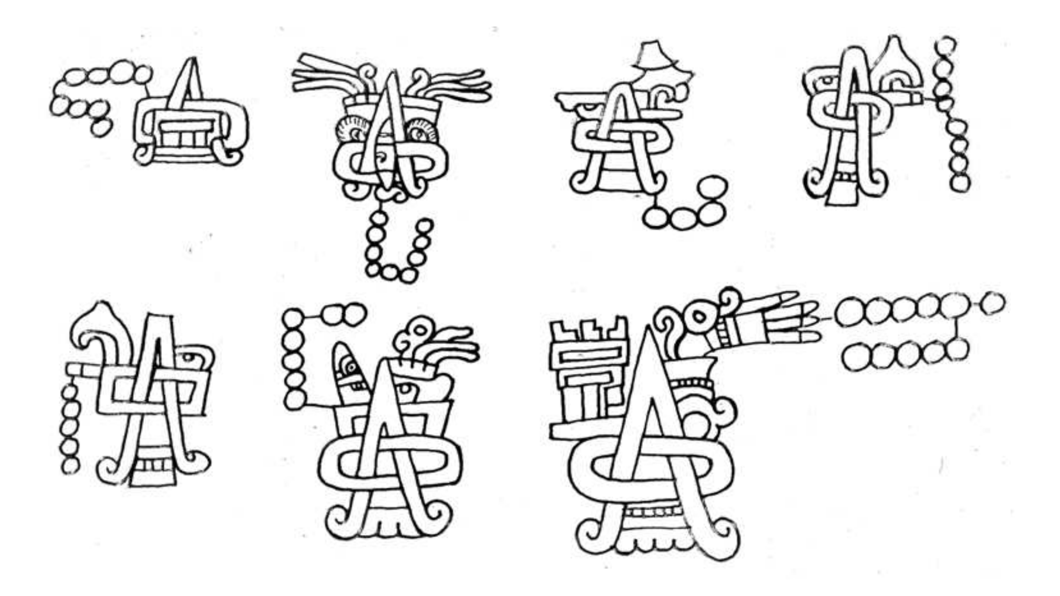


Figura 1.7. a. Escritura sin letras. Signos gráficos en el centro de México y en el Valle de Oaxaca: signo para el año.

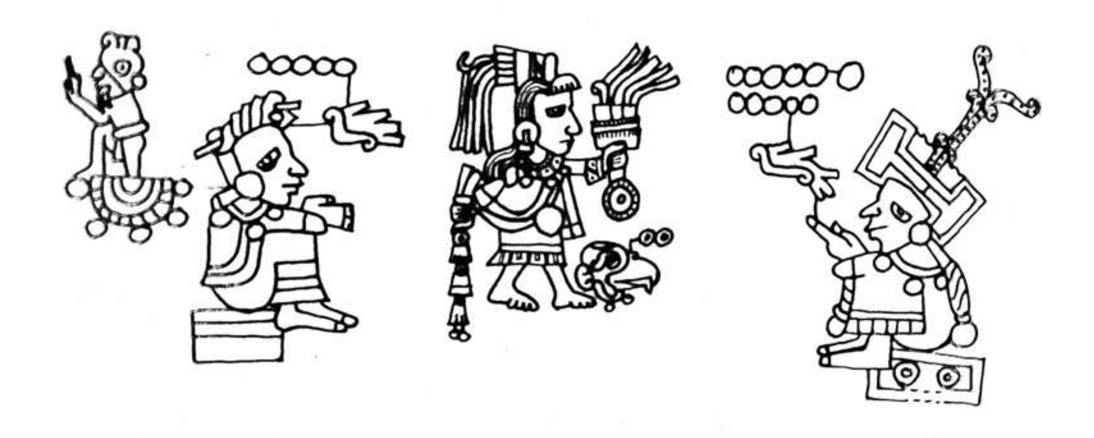


Figura 1.7. b. Personajes históricos.

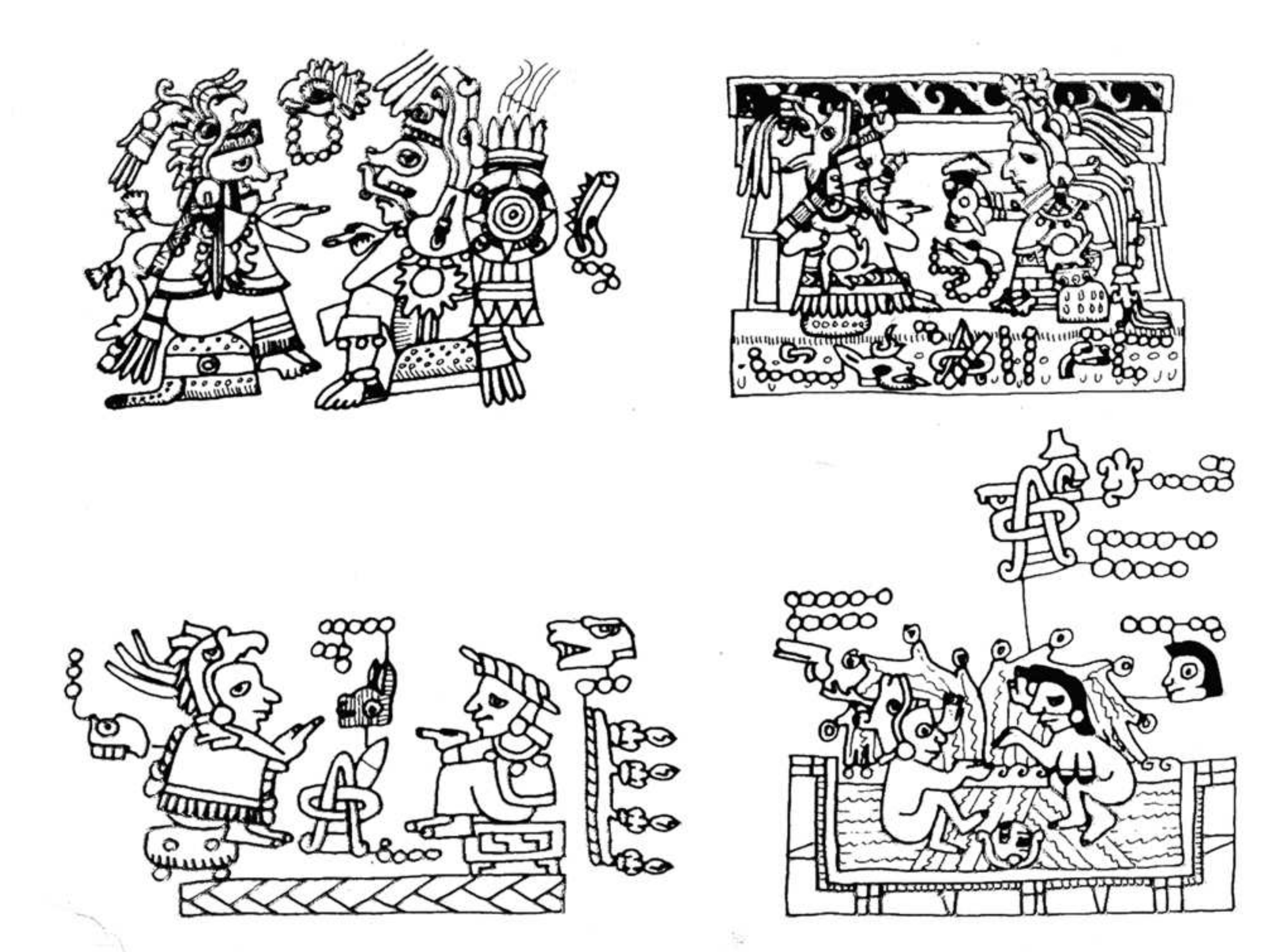


Figura 1.7. c. Escena de un matrimonio. De Smith (1973).

Figura 1.8. Traducción de glifos mayas a letras del alfabeto romano:
la *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa.

enseñanza del castellano a los pueblos colonizados. El título de la "Pastoral V" es, apropiadamente, "Para qué los Indios aprendan el castellano" y en la primera frase Lorenzana afirmó que después de más de dos siglos la situación a este respecto era más o menos la mismo que para Cortés, necesitado de "intérpretes de las lenguas". Señaló las dificultades presentadas por lo que percibía como la multiplicación de las lenguas originarias en el área de México, Puebla y Oaxaca. Todo esto sucedía, observó Lorenzana con consternación, a pesar de las numerosas leyes y decretos formulados por la Corona que exigían que el idioma castellano se enseñara a los amerindios. Su consternación se complementó con un razonamiento histórico muy similar al expresado por Aldrete 150 años antes en Sevilla:

> No ha habido Nación Culta en el Mundo, que cuando extendía sus Conquistas, no procurase hacer lo mismo con su Lengua: Los Griegos tuvieron por bárbaras las demás Naciones, que ignoraban la suya: Los Romanos, despues que vencieron a los Griegos, precisaron á estos á que admitiesen su Lengua Latina, ó de Lacio, Campaña de Roma, con tanto rigor, que no permitían entrar para negocio alguno en el Senado, á el que hablase otra Lengua estraña (Lorenzana 1770, Pastoral V).

Mientras que una de sus razones para enseñar castellano fue que el vencedor siempre impone su lengua a los vencidos, como Aldrete insistió con orgullo, la otra tomó un giro sorprendente en la jerarquía lingüística. Al contrario de la alta estima en que tenían las lenguas amerindias los primeros frailes mendicantes y los jesuitas Lorenzana volvió a una filosofía lingüística europea de principios del siglo XVI en la que el latín, el griego y el hebreo eran los tres idiomas de categoría superior, con los que el náhuatl no se podía realmente comparar. Lorenzana estaba convencido de que cuando una sola lengua era hablada en una nación y si esa lengua era la del soberano se engendraba un amor expansivo y una familiaridad entre las personas, algo que sería imposible de lograr sin esa lengua común. A pesar de que se podría aceptar que compartir la misma lengua engendra amor entre las personas que la hablan (aunque el amor en dos lenguas también es posible) es más difícil aceptar que en México esa lengua debiera ser la del soberano que vivía en España. Pero para Lorenzana (1770) no había alternativa, no solo por las realidades políticas sino, también, por la jerarquía lingüística:

> Baxando ya con la consideración a los Idiomas tan varios de los Indios, ¿Quién sin capricho dexará de conocer, que así como su Nación fue bárbara, lo fue, y es su Idioma? ¿Quién podrá comparar el Mexicano con el Hebreo, y con todo ya es Lengua muerta, no obstante, que algunos dicen, que es la que habló nuestro primer Padre Adán, enseñado por Dios? ¿Quién le igualará con el Griego, que fue Lengua tan elegante y fecunda, y con todo ya es muerta, o a lo menos casi muerta? ¿Quién antepondrá el Mexicano a el Latin, en cuyo Idioma tenemos traducido

> todos los Libros Sagrados, de Santos Padres Griegos, y quando exquisito se ha escrito en el Mundo, y con todo ya no hay Nación, que hable comunmente el puro Latin? (Lorenzana 1770, Pastoral V).

Lorenzana introdujo el castellano en esta serie de comparaciones para reducir, aún más, la consideración del náhuatl y, por extensión, de todas las lenguas amerindias:

> A el Mexicano por sí escaso, y bárbaro, le hicieron más abundante los Castellanos, que le aprendieron, inventando varias composiciones de vocablos para adornarle: Los Indios en su Lengua no tenían términos para los Santos Sacramentos de la Iglesia, ni para los Misterios de nuestra Santa Fé, y aun hoy no se hallan para su explicación los propios, y que den cabal idea (Lorenzana 1770, Pastoral V).

Opiniones como esta suenan escandalosas a un lector sensible —a pesar de que pertenecen al pasado— o a un lector sospechoso de la manera como los castellanos llevaron a cabo sus asuntos en las Indias. Pero las declaraciones de Lorenzana no están enterradas en el pasado ni fueron una característica única de la colonización española. La situación se repitió durante las expansiones inglesa, francesa y alemana a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX (Calvet 1974, 1987; Bloch 1989; Clammer 1976; Mudimbe 1988) y todavía está viva entre ciertos sectores de la población que consideran las lenguas originarias del Nuevo Mundo inferiores al castellano, al francés o al inglés y no pueden entender por qué los amerindios resisten los beneficios de la cultura y la civilización. Lorenzana estaba escribiendo, sin embargo, en el núcleo de una situación agitada en la que la apropiación y la evaluación criolla de las antigüedades mexicanas iban de la mano con sus fuertes reacciones en contra de los castellanos.

Juan José de Eguiara y Eguren (nacido en Ciudad de México en 1696), ex-profesor de teología (1738) y decano de la Universidad de México (1749) (entre los muchos cargos públicos que ocupó durante su vida), rechazó el nombramiento de obispo de Yucatán en 1751 debido a su edad, dijo, y porque estaba en el proceso de escribir su *Bibliotheca mexicana*, publicada en 1755[62]. La *Bibliotheca* fue, entre otras cosas, un catálogo y una defensa de los extraordinarios logros culturales de los antiguos mexicas y de los criollos de la Nueva España. También fue una reacción contra las recientes opiniones

---

62 *Bibliotheca Mexicana sive eruditorum historia virorum qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipsam Domicilio aut Studijs asciti, quavis lingua scripto aliquid tradiderun* (México: Ex nova Typographia in Aedibus Authoris editioni Ejusdem Bibliothecae destinata, 1770). La *Bibliotheca* inicia con una serie de prólogos (anteloquia). La introducción fue escrita por Vicente López (*Aprilis dialogus*, Autore Patre Vincendo Lopez, Corduvensi, theologo, e Societate Jesu, apud Tribunal fidei censore), un jesuita de Andalucía que llegó a México en 1730 para enseñar lecto-escritura en el Colegio de San Gregorio, dedicado a niños amerindios.

expresadas por Manuel Martí, decano de la ciudad de Alicante, España. En una epístola enviada a uno de sus jóvenes discípulos que tuvo la tentación de continuar sus estudios en México Martí le aconsejó que más bien fuera a Roma, un lugar altamente civilizado, que no se podía comparar con el bárbaro México. Eguiara y Eguren compiló la *Bibliotheca mexicana* para probar que Martí estaba equivocado. En el prefacio discutió en detalle la opinión de Martí y celebró los altos logros de la civilización mexica, desde los antiguos mexicas hastas su época. Relevante para esta discusión es su celebración del náhuatl, con sus discursos sofisticados y su conservación de registros gráficos por medio de signos visibles. Aunque Eguiara y Eguren escribió en latín con una mentalidad neoclásica tanto el significado de su acto como el sentido de sus declaraciones podrían ser interpretados en el contexto de la larga historia de la colonización de las lenguas y culturas indígenas. Escribir en latín mostraba que los bárbaros en México podían expresarse en esa lengua, tanto como los civilizados en España y Roma. También ayudaba a autorizar sus palabras sobre el habla antigua y la conservación de registros. Eguiara y Eguren ejemplificó y describió el antiguo "adorno del habla" mexica (*genere dicendi ornato*), elogió su uso de preceptos retóricos para entrenar nuevos oradores (*rhetoricis efformaban praeceptis oratoresque olim initiandos*) y admiró la elocuencia favorecida por la abundancia y el buen gusto de la lengua náhuatl ("Divite supellectile loquendi copiosissimo et elegantissimo idiomate instituebant exacta"). Eguiara y Eguren pasó de discutir el habla y el discurso oral a especular acerca de la escritura y los signos gráficos. ¿Por qué, preguntó, los mexicas no tienen derecho a ser incluidos en la lista de los hombres educados? ¿Por qué son acusados de vivir en el aislamiento más terrible y en la ignorancia de las letras? ¿Por qué son presentados como bárbaros salvajes que abominan la cultura, no solo haciéndolos incapaces de enseñar sino, también, de adquirir conocimiento? (Eguiara y Eguren 1986:viii).

En este asunto los primeros conflictos entre la Corona y los frailes franciscanos se vuelven más complejos, atrincherados en los debates entre la lingüística criolla y peninsular y las ideologías culturales[63]. Mientras que el primer conflicto surgió de la implementación de objetivos diferentes (cristianización e hispanización) por los mismos medios (propagar el alfabetismo Occidental enseñando a leer y escribir) que figuran en los dos programas expresados por Nebrija el segundo llevó a una transformación radical en los usos del alfabetismo. Lorenzana y Eguiara y Eguren escribieron, en cambio, hacia el final de la dominación española de las Indias y cerca al periodo de la independencia (*Figura 1.9*). Después de la independencia el principal uso del alfabetismo sería convertir a los indígenas en buenos ciudadanos mexicanos en lugar de convertirlos en buenos cristianos hispanos.

---

63 Esa tensión no ocurre entre personas nacidas aquí o allá sino entre ideologías abrazadas por personas nacidas aquí o allá. *Aprilis dialogus* de López es un ejemplo de ello. López era un peninsular que apoyó a Eguiara y Eguren en contra de la posición defendida por Manuel Martí.

BIBLIOTHECA
MEXICANA
SIVE
ERUDITORUM HISTORIA VIRORUM,
qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipsam Domicilio aut Studijs asciti, quavis linguâ scripto aliquid tradiderunt:
Eorum præsertim qui pro Fide Catholicâ & Pietate ampliandâ fovendâque, egregiè factis & quibusvis Scriptis floruere editis aut ineditis.

FERDINANDO VI
HISPANIARUM REGI CATHOLICO
NUNCUPATA.
AUTHORE
D. JOANNE JOSEPHO DE EGUIARA ET EGUREN,
Mexicano, electo Episcopo Jucatanensi, Metropol. Ecclesiæ patriæ Canonico Magistrali, Regiæ et Pontificiæ Universitatis Mexicanensis Primario et Emerito Theologiæ Antecessore, quondamque Rectore, apud Sanctæ Inquisitionis Officium Censore, Illmî. Archiepiscopi Mexicani Consultore, et Diœcesis Examinatore Synodali, Capucinarum Virginum à Confessionibus et alijs sacris.
TOMUS PRIMUS
Exhibens Litteras A B C.

Figura 1.9. Reorganización de la biblioteca: el lugar de los escritos y libros antiguos en la historia cultural criolla de México, hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

El temprano conflicto entre la Corona y los frailes presupuso una teoría de la letra y una filosofía educativa cargada de valores que afirmaban la superioridad de la escritura alfabética y de libros escritos y publicados en Europa que servía para establecer la medida de la civilización. La filosofía subyacente de la escritura, el libro y el conocimiento que vimos en los programas educativos de los franciscanos y los jesuitas no estuvo separada de los numerosos edictos y mandatos publicados por la Corona con la intención de poner el castellano a disposición del amerindio y, junto con la enseñanza de cómo leer y escribir en castellano, transmitir los valores y modales castellanos. En este contexto, más allá de la colonización de las lenguas nativas o de la implementación de una política lingüística para la expansión de la lengua del imperio, la teoría de la letra también dio lugar a un programa para la interpretación de la cultura. Las preguntas que Acosta dirigió a Tovar (a las que volveré en el Capítulo 3) pueden encontrarse antes en Ramón Pané (1974) y después en Torquemada (1977). En ellos puede leerse un método para la interpretación de las culturas basado en la posesión o ausencia de escritura, en particular de escritura alfabética[64]. La obra de Eguiara y Eguren, durante la primera mitad del siglo XVIII, fue parte de cambios más amplios que no solo incidieron en la filosofía del lenguaje sino, también, en la filosofía de la historia, como mostraré en el Capítulo 3.

Mirando atrás a la narrativa previa

Las colonias del Nuevo Mundo, como sugiere el caso de México, eran un mosaico lingüístico y cultural. Su aparición ante los ojos de los intérpretes castellanos fue moldeada por la filosofía de la escritura y por la teoría de la letra renacentistas[65]; su contribución a la discontinuidad de la tradición clásica se tradujo en la colonización de la voz y en la apropiación de las lenguas y las culturas situadas fuera de la

---

64 En este contexto debemos recordar la tesis de Erasmo (1528). El diálogo entre Urus y Leo se desarrolla de tal manera que el lector está convencido de que la "humanidad" de los seres humanos depende de las letras. Urus, por ejemplo, se aparta del hecho de que la palabra latina para designar el habla es *sermo* y demuestra que, etimológicamente, proviene de *serendo*, que significa "sembrar". En consecuencia, la analogía entre "sembrar" y "hablar" permite interpretar el discurso como la siembra de las letras. Estamos frente a una inversión casi total en la que la letra tiene prioridad sobre la voz y justifica, de manera indirecta, la creencia de que "lo humano" depende de la letra y de la escritura alfabética más que de la voz y el habla. Este significado renacentista contrasta con la analogía medieval entre escribir y arar (Curtius 1953), lo que subraya el aspecto físico de rayar superficies sólidas en el acto de escribir más que la relación entre la voz y la letra (Mignolo 1994).

65 Por ejemplo, las cuatro clases de bárbaros de Bartolomé de Las Casas: "La segunda manera o especie de bárbaros es algo más estrecha, y en está son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicios y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros *secundum quid*, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros" (Las Casas 1967, 2:638; añadí las cursivas).

esfera de la tradición greco-romana. Una de las consecuencias fue la desaparición progresiva de todos los sistemas de escritura, excepto el alfabético; sin embargo, contrariamente a las creencias de Aldrete, la muerte de un sistema de escritura no implica la desaparición de una cultura y su construcción de la territorialidad. La posesión económica y el control legal no se pueden equiparar con la cartografía cognitiva. Las culturas amerindias continuaron y continúan viviendo, hoy en día, en sus tradiciones orales, como lo demuestran cientos de comunidades en la península de Yucatán, México, Paraguay o en los Andes del Perú[66]. En otras palabras, las lenguas indígenas (muchas de ellas vertidas en escritura alfabética) también están vinculadas con la territorialidad, si por territorialidad entendemos un sentido de ser y pertenecer más allá del aparato administrativo y jurídico por el cual la tierra es propiedad de un puñado de personas y la nación es simbólicamente construida por sus intelectuales. De hecho, la supervivencia de las lenguas nativas desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego, así como de los patrones culturales y las tradiciones asociadas a estas lenguas, muestra una vez más que es en y por la lengua que se crean (o inventan) territorios y no necesariamente en y por la letra. Las investigaciones recientes sobre la etnografía del habla han demostrado que las costumbres y las memorias de las comunidades están incorporadas en sus tradiciones lingüísticas (Gossen 1974b; Aguirre 1968; Rappaport 1987) pero los letrados renacentistas que intervinieron en la justificación de la expansión europea no podían tener la perspectiva que hoy tenemos sobre las periferias colonizadas. No estaban en condiciones de comprender las interconexiones entre la letra, la lengua y el territorio. Lo que Aldrete articuló con claridad en la cima de la expansión colonial española había sido previsto por Nebrija cuando Castilla aún no había aventurado la colonización del Nuevo Mundo.

La gramática castellana de Nebrija fue bien recibida durante la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo, durante el periodo neocolonial. La construcción de la nación fue de la mano con la victoria final de la lengua castellana. Aunque el latín todavía era enseñado perdió el encanto y el atractivo que tuvo durante el periodo colonial. El castellano era, finalmente, una lengua para ser enseñada y usada en la escritura de la memoria de los nuevos territorios (nacionales). Otra paradoja histórica: la gramática que Nebrija escribió con la intención de que sirviera a la expansión del Imperio Español en realidad sirvió como herramienta de construcción de las naciones que surgieron de la liberación de la colonización española[67]. Una nueva historiografía y una nueva construcción territorial emergieron

66 La bibliografía sobre este tema es extensa. Ejemplos de la Península de Yucatán (tanto en Guatemala como en México) son los trabajos de Friedlander (1975) y Warren (1978); varios artículos en un libro editado por Smith (1990); y una revisión sobre América Latina hecha en Urban y Sherzer, eds. (1991).

67 Desde la perspectiva de las tensiones entre una América hispana definida idiomáticamente y una América Latina concebida culturalmente es útil recordar las tres etapas principales de las lenguas castellanas desde la época colonial hasta el presente. La primera etapa, el

de las ruinas del Imperio Español. En países como México el origen del castellano, que preocupaba a Aldrete dos siglos antes, ya no era un problema. El castellano también emergió de las ruinas del Imperio Español, como lengua de una nueva historiografía y de una nueva construcción territorial.

---

periodo colonial, se explora en este capítulo; la segunda etapa se podría enmarcar como el periodo de construcción de la nación y la coalición entre la lengua española y las identidades nacionales; la tercera etapa, cuyo inicio estamos presenciando, pone de relieve la naturaleza multilingüe y pluricultural de América Latina y puede ser ilustrada con ejemplos de un paradigma lingüístico-cultural emergente: la literatura chicana ejemplificada, entre otros, por Gloria Anzaldúa (1987); la unidad cultural del Caribe más allá de su diversidad lingüística, como fue ilustrado por Brathwaite (1984); la naturaleza pluricultural de países como Perú, puesta de relieve en la novella de Vargas Llosa *El hablador* (1987).

Capítulo 2
La materialidad cultural de la lectura y la escritura: la cadena de sonidos, los signos gráficos y los portadores de signos

¿Quién dice que ese objeto es un libro?

Alejo Venegas fue un conocido humanista y letrado en la España de Carlos I. Fue profesor de Cervantes de Salazar, quien se mudó a México hacia 1550 y fue el primer profesor de retórica en la Real Universidad de México. En 1540, en Toledo, Venegas había publicado la primera parte de un ambicioso proyecto titulado *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*. Allí dio la siguiente definición de libro: "Un libro es un arca o depósito en el cual son depositadas, por medio de información esencial o por cosas o figuras, aquellas cosas que pertenecen a la información y a la claridad del entendimiento" (Venegas 1983).

Siguiendo las reglas del discurso lógico en ese momento Venegas procedió a analizar cada componente de la definición. El libro es un arca, dijo, porque el sustantivo deriva del verbo *arredrar* (asustar) y el libro asusta la ignorancia. El libro es un depósito ya que, en la misma forma en que el arca contenía las cosas, los libros guardan los tesoros del conocimiento. Más aún, las cosas son depositadas "por medio de información esencial" porque el Libro Divino contiene la información y el conocimiento que dios tiene de sí mismo y por medio del cual sabe todo lo pasado, presente, futuro y posible. Debido a su esencia divina dios produce y engendra el Verbo eterno por medio del cual crea todo. La definición también incluye "cosas" porque las cosas son signos que dan información sobre algo más. Por último, se incluyen figuras debido a la diversidad de las letras escritas. Por lo tanto, las figuras significan, básicamente, "letras escritas".

Después de definir el libro Venegas introdujo la distinción entre "libro arquetípico" y "libro metagráfico"[68]. Llamó al primero *exemplar* o *dechado* y al segundo

68 Esta idea no era original de Venegas. Tiene una historia larga y rica relacionada con las tradiciones sagradas judía y arabe. Widengren (1968) ha resumido la trayectoria de la idea del libro arquetípico o celestial desde las Tablas del Destino babilonias hasta la literatura judía y el Corán. También ha trazado la trayectoria de la manifestación del Libro Celestial

trasunto o *traslado*. El primero es el libro increado que solo leen los ángeles; el segundo es el libro leído por los seres humanos. El libro arquetípico es la expresión de la Palabra Divina y el contenedor de todo conocimiento. Dios, como escritor supremo, ha expresado la verdad en el Libro de la Naturaleza y en el Libro Sagrado (arquetipo), que ha sido inscrito en caracteres alfabéticos. El libro humano tiene dos funciones: permitir a los agentes humanos conocer al creador del universo mediante la lectura de su libro y, al mismo tiempo, censurar toda expresión humana en la que se manifiesta el diablo al dictar libros falsos.

Que el Libro Sagrado era la expresión de la Palabra Divina y el libro humano un contenedor de conocimientos e inscripción de la voz humana en escritura alfabética fue dado por hecho durante el siglo XVI y la idea todavía tiene validez en las comunidades de creyentes. En el siglo XVI lo que los misioneros y letrados percibieron en los portadores de signos en las escrituras de las civilizaciones del Nuevo Mundo fue moldeado por una imagen del libro a la cual contribuyó la definición de Venegas. También se puede conjeturar que los ejemplos concretos que Venegas, o cualquier persona educada en la Castilla del siglo XVI, tuvo en cuenta fueron los códices medievales y los libros recién impresos (*Figura 2.1*) (Glenisson 1988; Febvre y Martin 1958). Esa persona hipotética probablemente había olvidado lo que un libro podría haber sido antes de que el papiro fuera sustituido por el pergamino y el rollo por el códice (Kenyon 1932; Reynolds y Wilson 1991) y, quizás también, olvidado que la escritura no requería un libro (*Figura 2.2*). Esa persona podría no haber sido consciente de que el cristianismo y la reproducción de la Biblia desempeñaron un papel crucial en la transformación y posterior uso de la forma códice (Skeat 1969). Por lo tanto, cuando un misionero, un soldado educado o un letrado fueron expuestos a los artefactos que los mexicas llamaron *amoxtli* y los mayas llamaron *vuh* los describieron como objetos plegados como un acordeón y tradujeron estos términos como “libro” (*Figura 2.3*). En China y Japón, durante el siglo XV, eran comunes las narrativas pintadas en pantallas plegadas y rollos colgados mientras el libro encuadernado, familiar a los letrados europeos, como Venegas, era probablemente desconocido[69]. Pero puesto que los castellanos no estaban seguros de qué *tipo* de libros eran los “libros” de las civilizaciones mayas

---

en forma externa (el libro metagráfico) en la concepción de Venegas: “En consecuencia, hay dos concepciones diferentes sobre la forma externa como está escrita la Escritura Celestial: está escrita como una hoja o como un rollo o como un kitab, un libro real, o incluso de una forma idéntica —por lo menos parcialmente— a un libro judío-cristiano especial, el zabur, o esta Escritura Celestial no es un libro sino tablas o una sola tabla, lauh” (Widengren 1968:215-216).

69 Las narrativas chinas y japonesas en pantallas plegadas, rollos y papel colgado están reproducidas y descritas en el catálogo de la National Gallery editado por Levenson (1991) pero, tristemente, son representadas como arte y pintura pero no como libros. Esta imagen ya existía en Europa en el siglo XV. Roger Bacon (1962:389) señaló que “La gente en Catay, al oriente, escribe con el mismo instrumento con el que pintan los pintores, formando grupos de letras [!] en un carácter, cada grupo representando una frase”.



Figura 2.1. La escritura y la materialidad de los portadores de signos: un códice medieval.

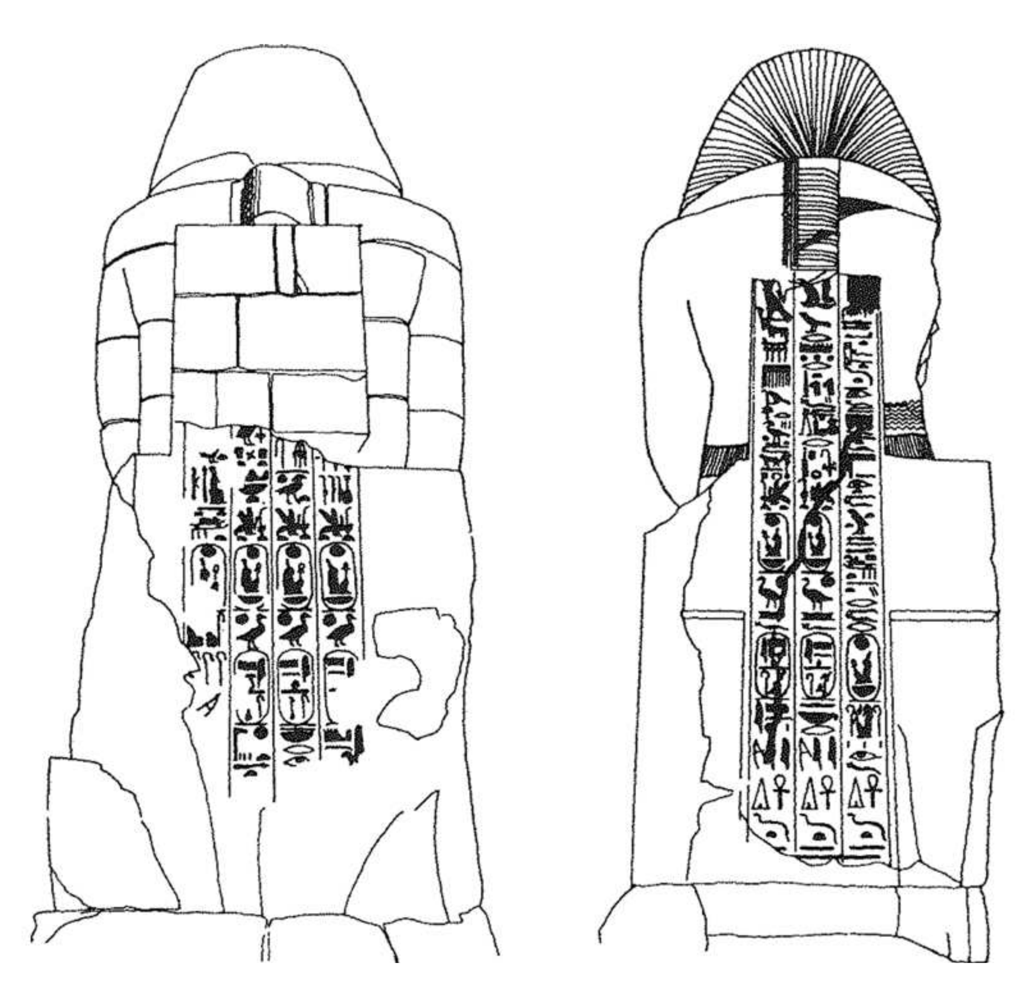


Figura 2.2. a. Escritura sin libros: inscripciones gráficas en piedra en el antiguo Egipto.



Figura 2.2. b. Inscripción de la escena de una batalla en un vaso polícromo de los antiguos mayas.

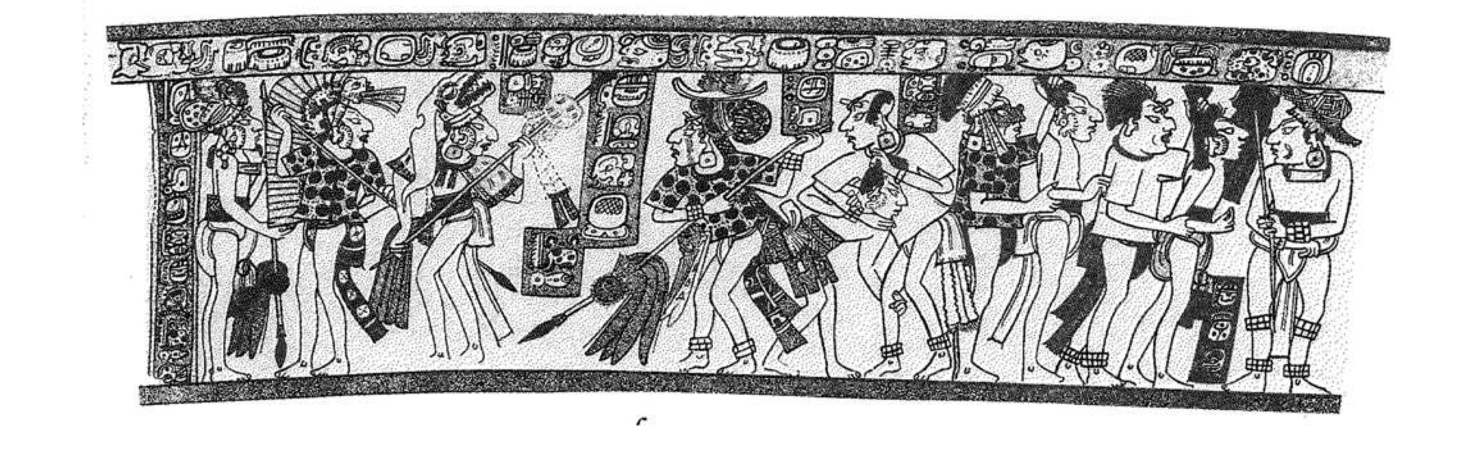


Figura 2.2. c. La misma escena "desplegada".

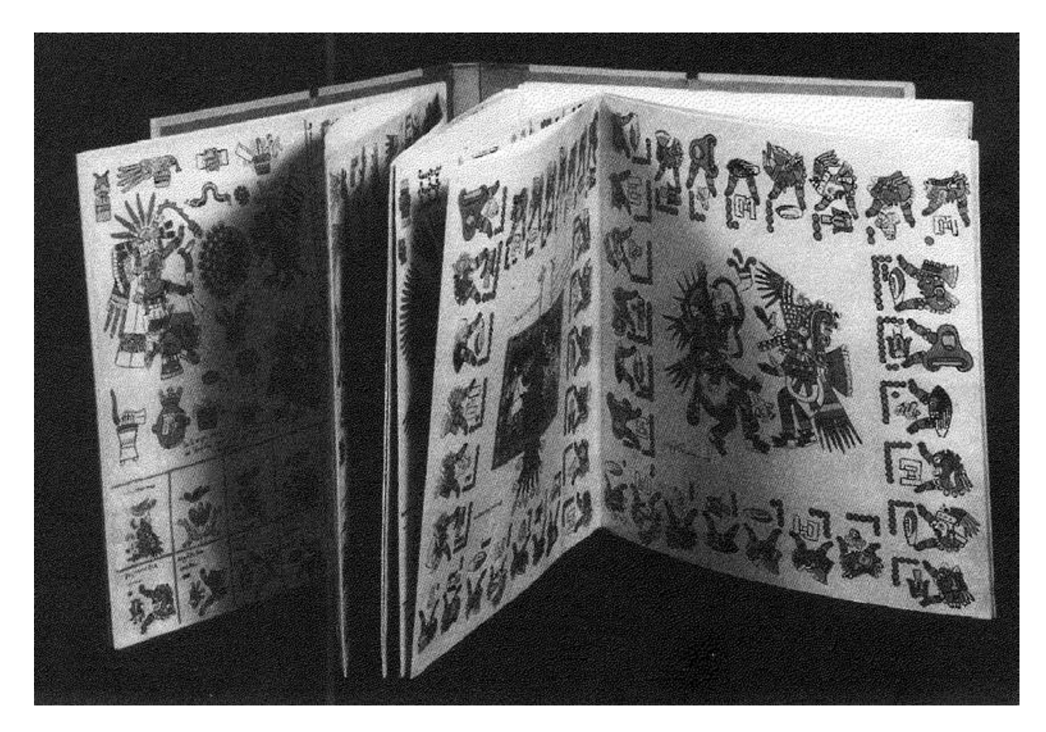


Figura 2.3. La escritura y la materialidad de los portadores de signos: un *amoxtli mexica*.

o aztecas temían que las palabras del diablo estuvieran registradas en ellos, sin sospechar que la noción de la palabra escrita podía haber sido ajena a los sabios de esas civilizaciones[70] y la idea del diablo cuestionable, sino totalmente absurda. Los castellanos tomaron medidas en consonancia con lo que creían que debía ser un libro y con lo que percibieron que tenían los amerindios. Una reacción fue quemarlos, tal vez con el espíritu tranquilo y seguro que caracteriza la descripción de Diego de Landa (1959:105):

> Usaba también esta gente ciertos caracteres o letras con la cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias y con estas figuras y algunas señales de las mismas entendían sus cosas y las daban a entender y

70 Entre los muchos ejemplos disponibles para ilustrar esta afirmación el mejor proviene de la película canadiense-australiana *Black Robe* (*Túnica Negra*) sobre la misión jesuítica entre los hurones, hacia 1630. Túnica Negra, el misionero francés, escribe en un pedazo de papel una frase pronunciada por un amerindio y después lleva el papel a otro francés de la expedición para que lo lea. Lo lee en voz alta, sorprendiendo a los amerindios, que no entienden cómo las palabras habladas pudieron ser llevadas a esa distancia y pronunciadas por alguien que no las escuchó.

> enseñaban. Hallásmosles gran número de libros de estas sus letras y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena.

El malentendido se afianzó en la colonización del lenguaje. Landa presuponía iguales medios de comunicación y prácticas sociales, de tal manera que la lectura y la escritura eran las mismas para los castellanos y para los habitantes de la península de Yucatán; también presupuso el concepto de *letras* entre los mayas, que distinguió de los *caracteres*. Por último, puesto que estaba acostumbrado a ver libros medievales iluminados supuso que los *vuh* maya también también fueron escritos e ilustrados con imágenes. No pensó que esa distinción podía ser irrelevante para los mayas. Hacia 1566 Landa dio una descripción (en lugar de una definición) de la materialidad de los “libros” maya. Al leerla vale la pena tener en cuenta la definición de Venegas:

> Que escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venía a cerrar toda entre dos tablas que hacían muy galenas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que *este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien*, y que algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados aunque no las usaban en público (Landa 1959:15; añadí las cursivas).

Landa podría no haber tenido más opción que hablar de “sus letras” y “sus libros” en lugar de pensar en términos de “nuestro *vuh*” y preguntar qué conceptos usaban los mayas para designar las unidades básicas de su escritura o preguntar si la distinción entre pintura y escritura tenía sentido para ellos y, por lo tanto, cuál era el propósito de describir “sus” libros con las imágenes que ilustraban su escritura. Landa también pudo haber preguntado si los mayas distinguían “libro” de “papel”, ya que *vuh* parece referir a la superficie en la que se inscriben los signos y al objeto creado por los signos escritos en una superficie sólida hecha de corteza de árbol (*vuh*). Pero todavía hay más: ¿por qué Landa creyó que la materialidad de la escritura maya tenía que entenderse en términos de libros y por qué no pensó que podrían haber tenido otras superficies en las que se inscribían los signos y era practicada la escritura?[71] Landa concebía la escritura, naturalmente, en términos de papeles y libros y estos en términos del manuscrito medieval y la imprenta, los mismos ejemplos que Venegas pudo haber tenido en cuenta unos veinticinco años antes del informe de Landa.

---

71 Coe (1973) da varios ejemplos de diferentes superficies sobre las cuales se inscribió la escritura. También incluye una descripción del *Códice Grolier* (Coe 1973:150), uno de los cuatro supuestos códices precolombianos de la península de Yucatán —los otros tres son Dresde, Madrid y París, una pantalla plegada pintada en papel de corteza y cubierta con estuco.

En Anáhuac y para los hablantes de náhuatl el término empleado regularmente para referir a la superficie material sobre la que fueron incritas las narrativas pintadas era *amoxtli*. El hermano Toribio de Benavente (Motolinía), quien llegó a México en 1524, informó sobre esos "libros" mexica. Contrariamente a Landa la descripción de Motolinía oscila entre la materialidad de las inscripciones y los géneros conceptuales que percibía en los libros de los mexica. En una carta Motolinía (1903) informó al Señor Antonio Pimentel:

> Me referiré a este territorio de Anáhuac o Nueva España…según los libros antiguos de estas gentes. Estos libros estaban escritos en símbolos y pinturas. Esta era su forma de escritura, en la cual suplantaban por símbolos la falta de escritura alfabética.

Es curioso notar que una observación similar fue hecha por Landa en relación con el concepto maya del tiempo. En esa sección de su libro tradujo glifos mayas a la escritura alfabética y reportó…

> Que las ciencias que enseñaban eran la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras (Landa 1959:15).

La tipología dual de Venegas, que distinguió entre libro arquetípico y metagráfico, hizo posible una interpretación de este último que surgió en casi todos los informes acerca de la escritura y los libros en el Nuevo Mundo: podía ser el libro del diablo, que no contenía ciencia sino superstición, no verdad sino mentira. Las diferencias materiales en las prácticas de escritura entre las culturas, el almacenamiento y la transmisión de información y la construcción del conocimiento fueron borrados —en un proceso de analogía fue una pelea contra el demonio en el nombre de dios.

El juego de la palabra se convirtió, por tanto, en un juego conceptual que incidió en el entendimiento entre las culturas (¿qué hay atrás de palabras como *amoxtli*, *vuh* y libro?), en el ejercicio del poder (¿quién está en posición de decidir cuál conocimiento es verdadero, qué contenedor y portador de signos es preferido y en cuál se debe confiar?) y la colonización de la lengua. Motolinía llamó *xihuto-nal amatl* (libros que cuentan los años) a los únicos artefactos en que confiaba. *Amatl* deriva de *amoxtli*, una planta que crecía en los lagos en el Valle de México y de cuya corteza se preparaba el material en el que se inscribían y transportaban signos visuales. *Amatlacuilo* era el nombre de la persona cuyo rol social era pintar en el *amatl*; fue traducido como "escriba". Otras expresiones relacionadas con roles sociales en las actividades de escritura se han derivado, como *uei amatlacuilo*, que Simeón (1963) tradujo como "secretario o escritor principal"; también *amoxtlacuilo*, que tradujo como "escriba, autor". La primera

traducción de Simeón como "secretario" y la segunda como "autor" sugieren que *amoxtli* podría haber referido a "libros" y *amatl* a "papel". En cualquier caso no solo era diferente la materialidad del artefacto sino, también, el rol social y la conceptualización que cada cultura asociaba con los signos (letras o pintura), el portador de signos (*amoxtli* o libro) y los roles sociales (*tlacuilo* o escriba), así como las actividades (escribir/leer y ver/contar una historia). Estas conceptualizaciones variaron de acuerdo con sus respectivas tradiciones, usos culturales y sociales y la materialidad de las interacciones de lectura y escritura. Los castellanos, sin embargo, tuvieron la última palabra y dieron por sentado que sus hábitos de lectura y escritura, sus libros humanos y divinos y sus formas de organizar y transmitir conocimiento eran mejores y exentos de diseño diabólico. La difusión del alfabetismo Occidental, entonces, no solo fue un asunto de leer y escribir; también fue una operación masiva en la que la materialidad y la ideología de las interacciones semióticas amerindias se entremezclaron con o fueron reemplazadas por las culturas Occidentales de lectura y escritura.

Escribir sin palabras, sin papel, sin lápiz

La escritura no presupone el libro, aunque durante el siglo XVI la celebración de la letra se redujo casi exclusivamente a ello. Su imagen es tan fuerte en las "culturas del libro" que quienes no pertenecen a ellas, como nosotros, no siempre son conscientes de lo que significa un libro (García 1965; Brandon 1968; Widengren 1968; Pederson 1984). Y no tienen por qué ser conscientes. Los portadores alternativos de signos (como los periódicos) no estaban aún disponibles y la complicidad entre la escritura y el libro era tal que la posibilidad de escribir en arcilla, piel de animal, corteza de árbol y similares sobrepasaba el horizonte cultural del Renacimiento europeo. La definición de libro de Venegas, tanto como la celebración que hizo Nebrija de la letra, borró los anteriores medios materiales de prácticas de escritura o negó los medios coetáneos que no eran alfabéticos. Un paso importante en la colonialidad del saber.

Siguiendo con los ejemplos de la península de Yucatán es posible observar que las muchas descripciones y reacciones a las prácticas de escritura maya por parte de los castellanos fueron presentadas como si los únicos portadores de signos fueran los objetos-libros y el equivalente del objeto-papel en la Europa imperial. Los colonizadores prestaron menos atención a la escritura tallada en piedra y cerámica, que tenía un uso muy amplio y funciones sociales significativas[72]. El lector de

72 Coe (1973:8) señaló: "Obviamente, los jeroglíficos mayas son muy pictóricos… Debido a ellos el *calígrafo maya era, básicamente, un pintor y, probablemente, las dos profesiones fueron desempeñadas por el mismo individuo*. Esto recuerda a China, por supuesto. Como en China, se usaron pinceles de varios tamaños. Es probable que para la talla en relieve de un texto el maestro calígrafo primero pintaba los caracteres con un pincel; el resto del

descripciones como las de Landa y Motolinía es invitado a concebir los signos de la escritura maya en términos del alfabeto europeo y nunca a la inversa, es decir, imaginar de qué podían carecer los europeos si los puntos de referencias hubieran sido la escritura y los portadores de signos mayas.

Pocos años después de que Landa escribiera su *relación* otro franciscano, Antonio de Ciudad Real, observó en su informe sobre la vida de Fray Alonso Ponce que los mayas debían ser elogiados por encima de todos los demás habitantes de la Nueva España por tres cosas. Quedó impresionado, en primer lugar, por los caracteres y las figuras (los llamó letras) con que escribieron sus narrativas y registraron su pasado (que llamó historia). El segundo aspecto destacable eran su religión y los ritos de sacrificios dedicados a sus dioses (que llamó ídolos). En tercer lugar estaban los calendarios, inscritos en artefactos hechos de corteza de árbol. Los describió como un conjunto de tiras muy largas, casi del ancho de un tercio de una *vara* (ochenta y cuatro centímetros), que eran dobladas "y llegan a ser más o menos como un libro en cuarto". También observó la difusión de los signos maya. Solo los "sacerdotes de los ídolos" (*ah kins*) y, de vez en cuando, una persona noble entendían estas "figuras y letras". Después de la conquista, sin embargo, "nuestros hermanos las entendieron, aprendieron a leerlas e, incluso, a escribirlas" (Ciudad Real 1873, 2:392).

La analogía con un libro en cuarto es, de hecho, muy reveladora. El manuscrito encuadernado medieval era, básicamente, similar en formato al libro impreso durante el Renacimiento. Cuando el papel fue introducido en Europa a finales del siglo XIII, en sustitución de anteriores portadores de signos (como el pergamino), fue doblado en dos o cuatro (en folio o en cuarto) y luego montado en segmentos (*fasciculus*) de cuatro a seis hojas. Los libros impresos medievales y renacentistas adquirieron un formato muy distintivo en relación con los rollos (*scrolls*) anteriores; sin embargo, en las historias convencionales del libro es posible encontrar la idea de que los primeros libros eran rollos. Tales expresiones presuponen que un formato material determinado (el libro medieval y renacentista) era imperfecto cuando fue inventado y, finalmente, alcanzó una esencia que estaba *in potentia* desde sus inicios. Este modelo evolutivo de la escritura y el libro fue, en gran medida, una invención del Renacimiento europeo y fue, precisamente, el modelo

trabajo era terminado por el escultor; en el caso de la cerámica tallada el propio calígrafo pudo haber grabado la arcilla todavía húmeda" (cursivas añadidas). Keightley (1989:171-172) observó que "el alfabetismo en China no solo involucraba un profundo conocimiento de los clásicos escritos sino, también, la capacidad de manejar hábilmente un pincel, ya fuera para pintar un paisaje, por lo general con un poema inscrito a su lado, o para escribir caracteres chinos en su significado, su estética vital y el gusto de su compositor". Si, efectivamente, los mayas fueron completamente alfabetizados el hecho es que saber leer y escribir en su sociedad significaba algo diferente que saber leer y escribir en la Edad Media europea. La materialidad de los signos, las interacciones comunicativas y el discurso acerca de ellas tenían una configuración diferente.

adoptado por los misioneros y los letrados cuando describieron las prácticas indígenas de escritura y sus portadores de signos. No deja de ser curioso que la analogía se hizo entre el *amoxtli* o el *vuh* y el *libro* en cuarto en lugar del rollo, al que se podía añadir nuevas piezas y que podía ser enrollado y desenrollado. En su famosa descripción Bernal Díaz del Castillo prefirió decir que los libros mexicas estaban doblados como una tela castellana.

Quiero detallar más este punto tomando un ejemplo de las formas actuales de conceptualizar la escritura. Aún parece prevalecer un modelo evolutivo según el cual la verdadera escritura es alfabética y es indistinguible del libro que, a su vez, es indistinguible de la forma material de los ejemplos medievales y renacentistas europeos. De acuerdo con Diringer (1962), por ejemplo, se pueden visualizar tres tipos de escritura: embrión, no alfabético y alfabético. A los dos últimos llamó escritura "pura". Es posible, dijo, "aceptar como 'escritura' cualquier marca semiótica... que un individuo hace y a la que asigna un significado" y la antigüedad de la escritura es, quizás, comparable a la antigüedad del habla. Pero un…

> ...avance fundamental y único hacia nuevos mundos de conocimiento no se logró en la conciencia humana cuando se ideó una marca semiótica simple sino cuando se inventó un sistema codificado de marcas visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto (Diringer 1962:84).

La escritura concebida de esta manera se limita a silábica y alfabética. Si esta distinción es válida desde el punto de vista de la historia de la escritura, la etnografía o la paleografía no es satisfactoria desde el punto de vista semiótico. Estoy menos preocupado por el cambio de *nombre*, si llamamos a una acción "escritura" o no, que por un cambio de nivel que nos aleja del léxico particular y las expresiones de una cultura ligada con la representación de un determinado modo de interacción particular y nos lleva a una comprensión disciplinar, en la que un *concepto* está unido a su definición teórica. Antes de pasar a una clasificación histórica de las diferentes etapas en el desarrollo de la escritura necesitamos una definición teórica de los signos gráficos y de las interacciones semióticas gráficas. En términos semióticos un signo gráfico es un signo físico hecho con el propósito de establecer una interacción semiótica. En consecuencia una interacción humana es semiótica si hay una comunidad y un cuerpo de conocimiento común según el cual (a) una persona puede producir un signo gráfico con el fin de transmitir un mensaje (a otra persona o para ella misma); (b) una persona percibe el signo gráfico y lo interpreta como un signo producido con el propósito de transmitir un mensaje; y (c) la persona atribuye un significado específico al signo gráfico.

Nótese que en esta definición teórica de la escritura los vínculos entre el habla y la escritura no son necesarios porque la escritura no se concibe como la

representación del habla. En este sentido la escritura es un dispositivo de interacción semiótica común a todas las culturas, aunque sus conceptualizaciones y sus usos divergen y no todos los miembros de una comunidad tienen acceso a la escritura. En cambio, en la concepción de Walter Ong la escritura está limitada a los sistemas alfabéticos o silábicos. Por su parte el libro es un concepto unido a la escritura solo en la conceptualización de una cultura en la cual la escritura se entiende en el sentido restringido definido por Diringer y Ong. Para evitar las ambigüedades provocadas por el uso de conceptos que conservan, en un contexto disciplinario, el mismo significado que tienen en las expresiones culturales (no disciplinarias) se necesita una definición teórica. Antes de dar una definición de libro primero voy a intentar su descripción.

En lo que sigue me baso en el estudio clásico de Diringer (1982) dedicado al libro antes de la imprenta. Mi reconocimiento a su importante contribución no me impedirá desafiar algunos de sus supuestos básicos. Su presupuesto más relevante para los asuntos que analizo en este capítulo se revela por su consistencia en el uso del término *libro* en el sentido restringido proporcionado por su propia cultura Occidental y contemporánea y por su proyección a diferentes tiempos y lugares. Permítanme ilustrar esta afirmación. Diringer (1962:86) señaló:

> Los *libri lintei* ("libros de lino") son mencionados por Livio no como si hubieran existido en su tiempo sino porque fueron registrados por Licinio Macer… quien señaló que los "libros" de lino eran guardados en el templo de Juno Moneta. No eran "libros" en el sentido moderno sino anales muy antiguos y *libri magistratum* ("libros de magistrados").

A pesar de la advertencia ("no eran 'libros' en el sentido moderno") Diringer tradujo *libri* como "libros". Diringer sin duda sabía que *libri lintei* designaba antiguas crónicas romanas escritas sobre lino y conservadas en el templo de Juno Moneta. Pero no se sabe con certeza si eran libros ya que *libri* puede haber sido utilizado para designar la superficie sólida sobre la que se realizó la escritura (una posible extensión del significado original: la corteza interior de un árbol). Por lo tanto, *libri lintei* podría ser solo "escritura sobre lino"; *libri magistratum* podría traducirse como "escritos de los magistrados".

Un segundo ejemplo es la idea de que el papiro era el principal material para la escritura de libros en el mundo greco-romano. Aunque el papiro era, de hecho, el principal material de escritura no se deduce que era para escribir libros sino para una multitud de propósitos de escritura —por ejemplo, registro de datos para uso futuro, interacciones humanas cotidianas, comunicación con los dioses (Oppenheim 1964: 23; Michalowski 1990)[73]. Sin duda un signo gráfico necesita un

73 Una presentación clara de la escritura egipcia puede encontrarse en Fischer (1986).

medio para ser inscrito y transmitido pero de allí al libro hay un largo camino. Diringer estableció que la palabras griega *biblos* significa la "médula del tallo de papiro"; dio origen a *biblion*, la palabra común para "rollo de papiro" o "rollos de papiro", cuyo plural era *biblia*; *tá biblía*, "los rollos". En este caso Diringer tradujo "los rollos" como equivalente de "libro"[74]. En cuanto al léxico romano Diringer relató que la palabra moderna "volumen" deriva del latín *volumen* (algo enrollado), y está formada por el verbo *volvere* (enrollar) y forma el griego *kylindros* (cilindro). En este contexto *evolvere, folia volvere* (desenrollar), fue frecuentemente usado en el sentido de "leer" (*folia conjicere*). Después de toda esta información Diringer concluyó que el término *volumen*, como *liber* (pelar la corteza interior de un árbol), era de uso común para "libro." Las comillas no resuelven el problema de la manera como una comunidad concibe sus propios objetos e interacciones sociales, esto es, la cultura que se teje en torno a las actividades de "leer y escribir". Para un miembro educado de la cultura Occidental la palabra libro está asociada a un conjunto de conocimientos (y conceptualizaciones), lejano al significado de un rollo (*volumen*) de la corteza interior de un árbol (*liber*) o del marco en el que se cortó un rollo (*tómos*) que, con toda probabilidad, se encontraban entre los significados asociados con estas palabras en la comunidad romana.

El problema del libro no se puede reducir al significado de las palabras acuñadas para designar los aspectos materiales de la escritura ("enrollar", "cortar", "desplegar", "corteza de un árbol") y no podemos ver el libro solo como un objeto (o una clase de objetos). Con la creciente complejidad del alfabetismo también cambió la práctica de la escritura en *liber*, *hoc*, *papyrus* y *biblios*. Un cambio en una práctica determinada y en el objeto afectado por esa práctica será acompañado, tarde o temprano, por un cambio en la conceptualización de la práctica y del objeto. El significado de las palabras originales relacionadas con la práctica de la escritura y con los portadores de signos gráficos entró —durante la colonización— en un proceso de transformación.

Me interesan dos aspectos de esta transformación: (a) el plural de *biblion*, *biblia*, pasó a indicar las Sagradas Escrituras y el Libro por excelencia[75]; (b) de la palabra

---

74 Un rollo fue conceptualizado en términos del marco donde se paraba o era cortado, llamado *tómos* (un corte); de ahí nuestra idea de "tomos". Los romanos lo tradujeron como volumen, una cosa que se enrolla. Puesto que las inscripciones largas, como las relacionadas con la ley o las narrativas teológicas, necesitaban más de un volumen se las llamó "voluminosas". Los griegos también acuñaron la palabra *bibliothéke* para nombrar el lugar (cajas o habitaciones) donde se guardaban los *biblos* o los rollos de papiro. Los antiguos mexicas también llamaron al objeto con el nombre del material del que estaba hecho, *amoxtli*, y de él derivaron el nombre del lugar donde se guardaba, *amoxpialoya*, *amotlacentecoyan*. La lógica del nombre es la misma: el nombre del objeto deriva del material del que está hecho, más el nombre que designa un lugar en el que está almacenado el objeto.

75 Uno puede conjeturar, después de esta colección de palabras, que hubo un momento en la configuración del sistema de representación de las diferentes culturas en el que se utilizó

biblos (la corteza interior del papiro) se formó la palabra griega *bibliothéke* (casa de papiro), que llegó a significar sabiduría o conocimiento[76]. En otras palabras, la auto-descripción del sistema semiótico de interacción alcanzado por la inscripción y transmisión de signos gráficos en superficies sólidas comenzó a cambiar con la creciente complejidad del alfabetismo y adquirió una sólida asociación con la religión y el conocimiento.

Este largo rodeo a través de la casa de las palabras me lleva a creer que una traducción más exacta de *amoxtli* sería *biblos*, *papyrus*, *liber* o *hoc* en vez de "libro", como indica una mirada más atenta a algunas de las palabras aztecas relacionadas con *amoxtli*[77]:

Amoxcuiloa, cuyas raíces son *amoxtli* y *icuiloa*, pintar, inscribir algo;

Amoxcalli, cuyas raíces son *amoxtli* y *calli*, casa, cuarto;

Amoxitoa/amoxpoa, cuyas raíces son *amoxtli*; *itoa*, que significa decir o narrar algo de memoria; y *poa*, que significa contar, resumir un proceso.

La traducción de *amoxitoa/amoxpoa* ofrecida por Simeón, "lire un livre" (leer un libro), es equivocada si se entiende en el sentido de "recorrer con los ojos una página escrita" o "pronunciar en voz alta lo que está escrito" porque las palabras romances *lire* o *leer* provienen del latín *legere*, que quiere decir coleccionar (*lectio*, reunión, colección). El sentido de coleccionar no existe en la palabra náhuatl puesto que el énfasis está puesto en "contar o narrar lo que ha sido inscrito o pintado en una superficie sólida hecha de *amoxtli*". La diferencia no es trivial. Nos da un mejor entendimiento de la idea del libro en sociedades alfabetizadas y no alfabetizadas[78].

---

el nombre de un árbol para designar el medio en el que se inscribían y transmitían signos gráficos. El *Diccionario de autoridades* español, publicado en el siglo XVIII, describe libro como un volumen de papel cosido y cubierto con pergamino o algo más. Es interesante señalar que en el siglo XVIII ya se había eliminado en España la conexión entre la palabra latina *liber* (la corteza interior de un árbol en cuya superficie escribían los antiguos) y solo se había conservado la equivalencia entre libro y obra o tratado. Pienso en el comentario hecho por Diringer (1982:24.25) después de dibujar el mapa etimológico de la palabra libro: "No se sabe la conexión exacta entre 'libro' y 'árbol de haya' ". El comentario señala el aspecto semántico, no el fonético, de la palabra. Sospecho que se puede sugerir una conexión si uno se aleja del sistema de representación asociado con las palabras en lugar de tomar en cuenta solo el cambio de sus significados.

76 Curtius (1953:306) citó un epigrama griego grabado en la piedra de una *bibliothéke* que dice: "Diga que esta arboleda está dedicada a nosotras, las Musas, y señale los libros (*ta biblios*) que están allá, los árboles planos. Los guardamos aquí; pero dejen que quien los ama de verdad llegue hasta nosotros; lo coronaremos con hiedra" (cursivas añadidas).

77 Simeón (1885) dio como primer significado de *amoxtli* "Planta abundante en el lago de México" y como segundo significado "libro, obra".

78 No resisto la tentación de recordar que, de acuerdo con Curtius (1953:313), *exarare* (arar) también podría significar "escribir"; esto explicaría la comparación entre libro y campo y

Ahora es posible intentar una definición de libro que, contrario a la de signo, sea culturalmente específica:

(a) Una superficie sólida es un libro como objeto en la medida en que sea un portador de signos para alguna clase de interacción semiótica gráfica;

(b) Un libro como objeto es también un libro como texto en la medida en que pertenezca a una etapa específica en el desarrollo de la escritura ("escritura pura", según la clasificación de Diringer) y los miembros de una cultura determinada representen el sistema de interacción semiótica gráfica de una manera tal que atribuye al portador de signos (libros como objetos) funciones cruciales y decisivas (teológicas y epistemológicas) para su propia organización.

De acuerdo con esta definición el libro como texto implica escritura "pura", aunque la "escritura pura" no implica, necesariamente, la idea del libro. Las conexiones necesarias se basan en los supuestos que subyacen a las expresiones culturales. Una relectura del capítulo seminal de Curtius, "El libro como símbolo", mostrará que dedica gran parte de su tiempo a las metáforas sobre la escritura y que parece asumir que son simples sinónimos de metáforas para el libro. Sea como fuere usaré algunos ejemplos de Curtius para apuntalar la definición de libro como texto.

En 1948 Curtius llamó la atención sobre la cantidad y la importancia de las imágenes que han construido las diferentes culturas para describir y conceptualizar sus ideas sobre la escritura y el libro. Comenzó su revisión con los griegos y señaló que no tenían ninguna "idea del carácter sagrado del libro ya que no había una casta sacerdotal privilegiada de escribas" (Curtius 1953:315). Es más, incluso Platón menospreciaba la escritura. En la conocida última parte de *Fedro* Sócrates intentó convencer a Fedro de que la escritura no era una ayuda para la memoria y el aprendizaje sino que, por el contrario, solo podía "despertar reminiscencias" sin reemplazar el discurso verdadero que descansaba en la psique del hombre sabio, que debía ser transmitido a través de interacciones orales. Sócrates refería, principalmente, a la escritura en su relación con el conocimiento y su transmisión, pero no al "libro". Si uno piensa en el rico vocabulario asociado con las interacciones gráficas semióticas heredado de los griegos y también recuerda que la idea del libro sagrado les era ajena —pues estaban más preocupados por la "escritura" que por el "libro"— puede concluir, una vez más, que traducir *biblos* como "libro" implica *imponer* nuestro sentido del libro sobre el de ellos en lugar de *entender*, plenamente, el significado de *biblos*. Esta observación, relevante para el problema general de la fusión de horizontes o de expresiones culturales, también es válida cuando *amoxtli* se traduce como "libro".

---

el hecho de que *legere* se usa en el latín inculto en el sentido de "reunir y colectar".

En el cristianismo, al contrario de la naturaleza corrupta de la escritura que Platón concebía en las interacciones semióticas gráficas, no se encuentran nada más que elogios (y dios como el escritor arquetípico). En esta conceptualización la lengua se convierte en sinónimo de la mano y el universo en sinónimo del *libro*[79]. Mientras Sócrates ancló el conocimiento en la psique y lo comunicó a través de la transmisión oral de los signos el cristianismo aseguró el conocimiento en el Libro y lo comunicó a través de la transmisión gráfica de los signos. Uno podría suponer que la idea del libro puede haber entrado en el sistema de auto-descripciones de las interacciones semióticas gráficas cuando la escritura obtuvo su autonomía con respecto a la oralidad y el libro sustituyó a la persona como receptáculo. El libro se convirtió en portador de conocimiento más que la persona, que era lo que Platón valoraba. Es bastante comprensible que cuando la palabra fue separada de su fuente oral (el cuerpo) pasó a estar unida al cuerpo invisible y a la voz silenciosa de dios, que no se puede oír pero se puede leer en el Libro Sagrado; sin embargo, la visión teológica de la escritura desarrollada por el cristianismo y la visión epistemológica del conocimiento proporcionada por Sócrates y Platón (en la que dios no solo es el arquetipo del escritor sino, también, el arquetipo de la sabiduría) unieron fuerzas durante la Edad Media (Le Goff 1957:90-97; Glenisson 1988:115-163) y se extendieron hasta el Renacimiento. La *naturaleza* es el libro que dios escribió y conocerla es la mejor manera de conocer a dios. Curtius cita un pasaje revelador del *Símbolo de la fé* de Luis de Granada en el que este utiliza la expresión "pensar filosóficamente en este gran libro de criaturas terrenales" para significar que debido a que dios nos puso en frente del "maravilloso libro de todo el universo" debemos leer las criaturas como letras vivas y, por lo tanto, leer sobre las virtudes de su creador a través de ellas.

El cristianismo no es, por supuesto, la única religión que se apoya en el libro sagrado o Sagradas Escrituras (por ejemplo, el Corán, la Torá)º pero comparte con las demás el desequilibrio de poder entre las religiones que poseen el libro y las que no lo poseen por el simple hecho de que el paradigma de la "religión" son las "religiones" del libro y, en particular, la religión cristiana que universalizó el concepto. Aquí está en juego el papel que desempeñó el libro como texto durante el proceso de colonización llevado a cabo por las sociedades alfabetizadas. De hecho, el papel del libro en nuestra comprensión del periodo colonial en el Nuevo Mundo puede no haber sido completamente explotado. Tal vez uno podría beneficiarse al tomar un ejemplo de Jack Goody (1987) y usarlo como analogía. Para practicar la religión asante, observa Goody, hay que ser asante. Debido a la falta de una narrativa escrita que trace la frontera entre el espacio interior y exterior, entre lo que se prescribe y permite y lo que se proscribe y prohíbe, la "idea" adscrita a la religión asante varía considerablemente con el tiempo. Las

79 "Lingua mea calamus scribae velociter scribentis" ("Mi lengua es la pluma de un escritor que está listo") (Curtius 1953:311).

religiones basadas en la escritura alfabética y en la idea correspondiente del libro son "en general, religiones de conversión, no simplemente religiones de nacimiento. Usted las puede desparramar, como la mermelada. Y usted puede persuadir o forzar a la gente a renunciar a una serie de creencias y prácticas y tomar otra" (Goody 1987:5). Lo que es importante aquí no es el "contenido" del libro sino, más bien, la existencia del objeto en el que se inscribió un conjunto de regulaciones y metáforas, dándole la condición especial de Verdad y Sabiduría.

Ahora es más fácil entender el lenguaje metafórico de Motolinía cuando refiere y describe *libros* aztecas. También se puede entender el contexto de significado que subyace a las metáforas epistemológicas que usó para describir esos "libros". Mediante la selección del primero proyectó el componente cognitivo de la idea del *libro*; al elegir el segundo se basó en el componente teológico de la idea del *libro* en el que la verdad encuentra su garantía. Si Motolinía señaló al diablo como autor de los libros falsos no fue solo porque el diablo era culpable de toda maldad en este mundo sino, también, porque tenía mil caras. En este caso el rostro que mostró estaba relacionado con la sacralización del *libro* en el cristianismo.

El modelo de escritura y de libro incrustado en el Renacimiento europeo y definido en términos generales por Venegas borró muchas de las posibilidades para que los diferentes sistemas de escritura y portadores de signos hubieran sido investigados por los misioneros y los letrados, en vez de que solo los hubieran descrito por analogía con su propio modelo. Debido a que el ejemplo paradigmático de la escritura fue alfabético y refería al códice medieval y al libro impreso renacentista el quipu en las civilizaciones andinas fue virtualmente eliminado de la perspectiva que se puede obtener sobre la materialidad de las culturas de lectura y escritura. Aunque hubo más de una cultura de lectura y escritura en la Europa renacentista y en el Nuevo Mundo el modelo proporcionado por el alfabeto y el libro, como hemos visto en el primer capítulo, fue el ejemplo paradigmático de las facetas materiales de lectura y escritura.

El *quipu*, ciertamente, no pasó desapercibido para quienes se encontraban en el Virreinato del Perú observando las culturas amerindias durante el primer siglo de la conquista. Acosta dedicó varios capítulos del Libro 6 de *Historia natural y moral de las India*s (1590) a las descripciones de los sistemas indígenas de escritura, comparándolos con la escritura alfabética y china. Acosta refirió al *quipu* cuando escribió sobre la memoria y el mantenimiento de registros en Perú. Comenzó su descripción señalando las diferencias entre los quipus y otros sistemas de escritura:

> Los indios del Pirú, antes de venir castellanos, ningún género de escritura tuvieron, ni por letras ni por caracteres, o cifras o figurillas, como los de la China y los de México; más no por eso conservaron menos la memoria de sus antiguallas, ni tuvieron menos su cuenta para todos los negocios de paz, y guerra y gobierno (Acosta 1940, libro 6).

Acosta consideró que los *quipus* eran signos válidos para mantener registros pero no equivalentes a la escritura puesto que no eran letras, caracteres o imágenes (*Figura 2.4*). La definición de Acosta de la escritura, pues, presupuso que un signo gráfico (letra, carácter o imagen) inscrito en una superficie sólida (papel, pergamino, piel, corteza de un árbol) era necesario para tener escritura. Un manojo de cuerdas anudadas de diferentes colores no calificaría como escritura para un observador perspicaz tan analíticamente orientado como Acosta; sin embargo, cuando Acosta tuvo que describir lo que era un quipu y cómo se usaba no pudo evitar el uso de la noción de escritura y, lo que es más, hizo una analogía perfecta entre escribir con letras y escribir con cuerdas, colores y nudos. En la definición de Acosta "Son quipos, unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos ñudos y diversas [sic] colores, significan diversas cosas". Lo que atrajo su atención, sin embargo, no fue el aspecto material del *quipu* sino lo que los incas hacían con él. Acosta creía que todo lo que se podía hacer con los libros en términos de registrar el pasado, hacer el seguimiento de la ley, rituales y negocios también podía hacerse con los quipus ("los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias, y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira"). Acosta vaciló entre el hecho de que los *quipus no* eran ni escritura ni libros y, sin embargo, podían funcionar *como* escritura y libros. Lo más sorprendente, en este sentido, es la analogía que estableció con la escritura alfabética:

> Y en cada manojo de éstos, tantos ñudos y ñudicos, y hilillos atados; unos colorados, otros verdes, otros azules, otros blancos, *finalmente tantas diferencias que así como nosotros* de veinte y cuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacamos tantas infinidad de vocablos, así estos de sus ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas (Acosta 1940, libro 6, capítulo 8; cursivas añadidas).

Parece evidente después de leer a Acosta, así como a otros escritores que describieron el *quipu*, que no solo era la imagen material de un rollo olvidado y reemplazado por el libro en cuarto sino que el significado de *textum* también se había desvanecido del vocabulario de la época. En latín *texo* significa "hacer" y, más específicamente, "tejer"; por transferencia también fue usado en el sentido de unir o encajar, entretejer o entrelazar. Por lo tanto, *textum* invocaba la idea de algo tejido o convertido en una red; también fue transferido por los retóricos romanos a las composiciones alfabéticas escritas para denotar la textura de una composición (*dicendi textum tenue*). Acosta no percibió el aspecto táctil del *quipu* porque asumió que la escritura implicaba signos gráficos inscritos en superficies planas. Los investigadores contemporáneos que los han estudiado en detalle recientemente señalan que el hacedor de *quipus* producía sentido, registraba recuerdos y trabajaba con números mediante el trazado de figuras en el espacio. En el proceso de organizar o tejer cuerdas y colores, y de anudarlos, el *quipucamayoc* tenía que cambiar la dirección de las cuerdas y la posición de los colores con respecto a los otros. Este proceso, observan los autores, no era

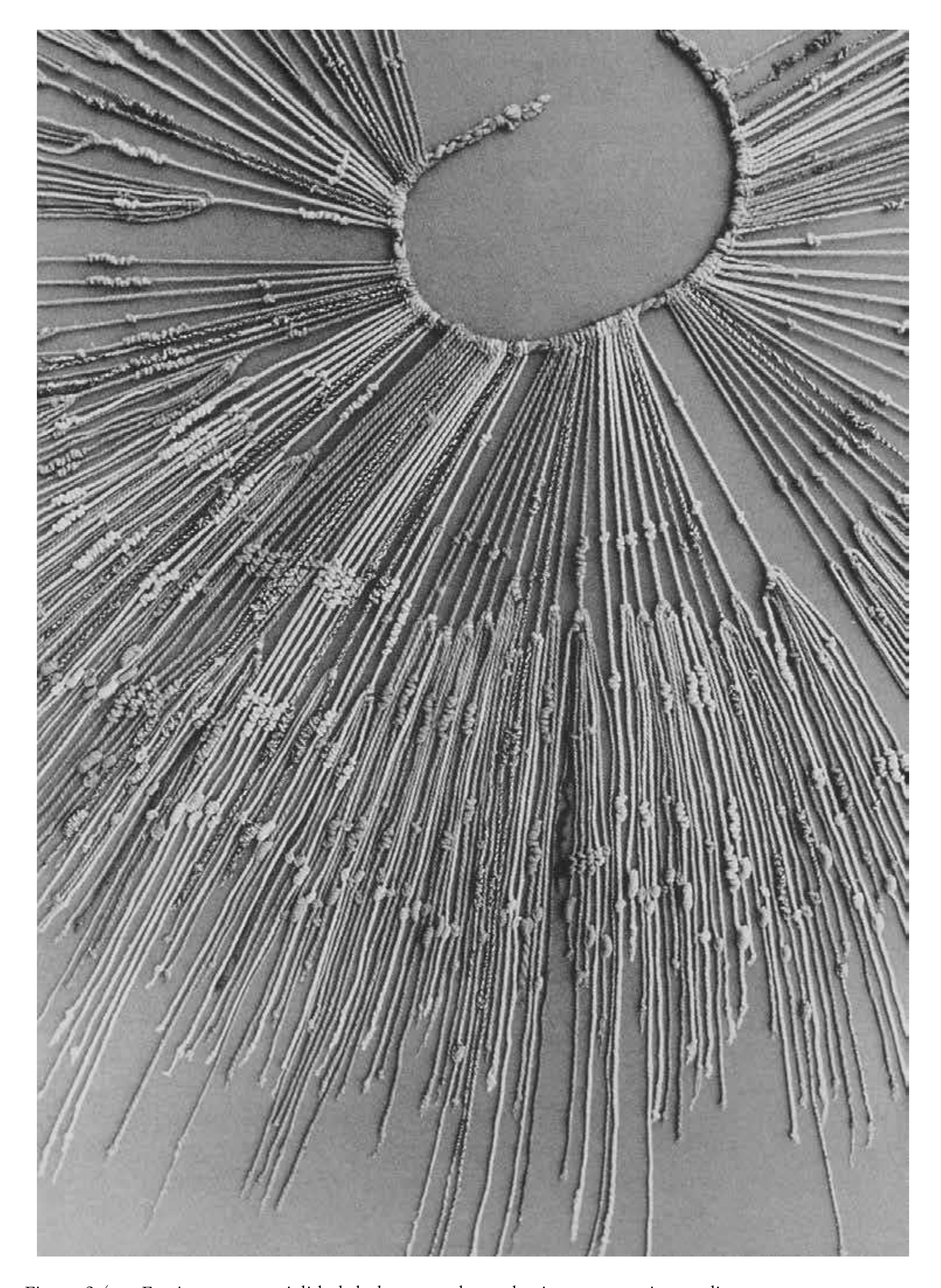


Figura 2.4. a. Escritura y materialidad de los portadores de signos: un quipu andino.



Figura 2.4. b. Un textil con un escudo de armas sin identificar, probablemente de familias coloniales de Perú (¿siglos XVI o XVII?). Fondo Charles Potter Kling. Cortesía del Museo de Bellas Artes de Boston.

simplemente preparatorio de la hechura real de un registro; era una parte integral de la hechura o escritura de un quipu. La materialidad de la hechura de los quipus sugiere comparaciones interesantes con el pincel y el estilo, los instrumentos de las prácticas de escritura de los mexicas y los europeos:

> La manera como registraba el hacedor de *quipus* —construcción directa— requería sensibilidad táctil en un grado mucho mayor. De hecho, la estética general del *quipu* está relacionada con lo táctil: la forma de registrar y el registro mismo son decididamente rítmicos, la primera en la actividad y el segundo en el efecto. Rara vez nos damos cuenta de las potencialidades de nuestro sentido del tacto y usualmente somos inconscientes de su asociación con el ritmo... De hecho, la sensibilidad táctil inicia en el rítmico medio ambiente palpitante del niño por nacer mucho antes de que se desarrollen otros sentidos (Ascher y Ascher 1981:61-62).

La sensibilidad táctil percibida hoy en el hacedor de *quipus* habría sido oscura para los letrados renacentistas que estaban pensando en términos de la escritura de letras y en los libros como el modelo paradigmático de producción de significado y mantenimiento de registros. Acosta, como hemos visto, sin duda notó las similitudes entre *guisar* (organizar o tejer letras, cuerdas, piedras pequeñas o granos) con el fin de producir sentido y las formas gráficas de registro pero no percibió la dimensión táctil en la hechura y en la lectura de *quipus*.

La hechura de *quipus* fue, pues, una actividad importante en la sociedad inca, suficientemente importante como para tener un papel social asignado, la de fabricantes y usuarios de *quipus*. Guamán Poma de Ayala dejó en *Nueva corónica y buen gobierno* unos cuantos dibujos que ilustran cómo eran un *quipu* y un *quipucamayoc* (*Figura 2.5*). Para que Acosta hubiera considerado el *quipucamayoc* como un rol social equivalente a un escriba medieval (*Figura 2.6*), un secretario del Renacimiento o un letrado (*Figura 2.7*) hubiera tenido que sobrepasar su limitado horizonte greco-latino. O tal vez también estaba viendo, desde una perspectiva diferente, la transformación que vio Guamán Poma de Ayala cuando dibujó un secretario colonial inca (*Figura 2.8*). En la serie de dibujos (*Figuras 2.5 a 2.8*) vemos la mutación del *quipucamayoc* al *quilcaycamayo*: la transformación social del antiguo hacedor y usuario de *quipus* en la sociedad colonial.

En la Europa medieval (así como en el mundo islámico) la práctica y la conceptualización de la escritura estaban más cerca de una actividad física que de una búsqueda intelectual (*Figura 1.1*). *Dictare* era el verbo que describía la actividad que hoy en día se podría describir como escribir y componer. La generación de un texto comenzaba con el dictado (oral) que el escriba graficaba en una tableta de cera; después de las correcciones introducidas por el *dictador* se transcribía en pergaminos. La escritura, entonces, no solo requería una habilidad en la que participaban todas las partes del cuerpo sino una habilidad para



Figura 2.5. Escritura y roles sociales: *quipucamayocs* andinos y la administración del Imperio Inca.



Figura 2.6. Escritura y roles sociales: un escriba en la Europa medieval. Cortesía de la Biblioteca Municipal de Dijon.



Figura 2.7. Escritura y roles sociales: un letrado renacentista.



Figura 2.8. Escritura y roles sociales: un secretario colonial, posible transformación de un *quipucamayoc*.

preparar los instrumentos (estilo, pluma, tinta, pergaminos). La consolidación del *dictador* y el *escriba* en una sola persona tal vez comenzó a tener lugar hacia el siglo XVI (Zumthor 1987; Schmitt 1990); sin embargo, la idea de que la escritura implicaba la voz no se desvaneció tan rápidamente como se podría suponer después de la transformación de la lectura provocada por la multiplicación de los manuscritos, a principios del siglo XIV, y la invención de la imprenta, en la segunda mitad del el siglo XIV. Titu Cusi Yupanqui (1988:128) informó en 1570 cómo la gente del norte de Perú presenció la llegada de los primeros castellanos y los describió *como hombres barbados que hablaban consigo mismos mientras miraban trozos de tela blanca*.

En Anáhuac el *tlacuilo* tenía un rol social equivalente al del hacedor y usuario de *quipus* peruano, al escriba medieval o al secretario renacentista (*Figura 6.19*); sin embargo, no recibió tanta atención por parte de los letrados castellanos como la que recibieron quienes tenían la sabiduría de la palabra (*tlamatinime*, en náhuatl; *amauta*[80], en aymara y quechua; *qo ru naoh*, en maya-cakchiquel) y que fueron traducidos como "oradores" o "filósofos" por los cronistas castellanos. Sahagún (1956-1959, Libro 6), por ejemplo, que hizo un trabajo tan exhaustivo en la investigación y descripción de la cultura mexica, dedicó un libro entero, de los doce de su *Códice Florentino* (1578), a la retórica y la filosofía moral. El *tlacuilo* está prácticamente oculto en un capítulo que dedicó a los artesanos y disfrazado bajo el nombre de "oficiales de la pluma" (*Figura 2.9*). El *Códice Mendoza*, recogido por mandato del Virrey Mendoza hacia 1550, incluye al *tlacuilo* y a su hijo en el contexto de los artesanos en la sociedad mexica (*Figura 2.10*) (Sahagún, 1956 - 1959, Libro 9; para más detalles véase el Capítulo 4).

Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, nacido hacia 1579 en Chalco-Amaquemecan[81], dejó varias *relaciones*, escritas en nahúatl y latín, sobre el origen, peregrinación y recuerdos de la gente en su área. En su "Octava relación" Chimalpahin describió sus fuentes en detalle y el proceso de escribir sobre ellas. Especificó que la información provenía "de cinco partes o libros, de antiguos papeles pintados muy viejos hechos por los antiguos queridos nobles que fueron de Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac, antes que yo los arreglara, fue compuesta esta historia". La referencia a cinco unidades o partes (también llamadas "libros" por Chimalpahin) recuerda la

80 El significado de *amauta*, que Garcilaso de la Vega (1943, Libro 2, Capítulo 27) tradujo como "filósofo", no es claro. Puesto que la palabra no fue registrada antes de Garcilaso algunos andinistas conjeturan que pudo haber sido inventada por él. Debido a eso o a causa de la imagen del letrado en la sociedad española los primeros misioneros no vieron las similitudes entre quienes tenían la sabiduría de la palabra en los Andes (que Garcilaso llamó *amautas*) y quienes poseían la palabra escrita en Castilla.

81 Una zona situada al sureste de México-Tenochtitlán, entre México y Puebla. En la época colonial Chalco estaba bajo la administración de México, tanto en asuntos económicos como religiosos.



Figura 2.9. Escritura y roles sociales: un *tlacuilo* entre los artesanos de plumas.



Figura 2.10. a. Escritura y roles sociales: un *tlacuilo* y su hijo entre otros artesanos.

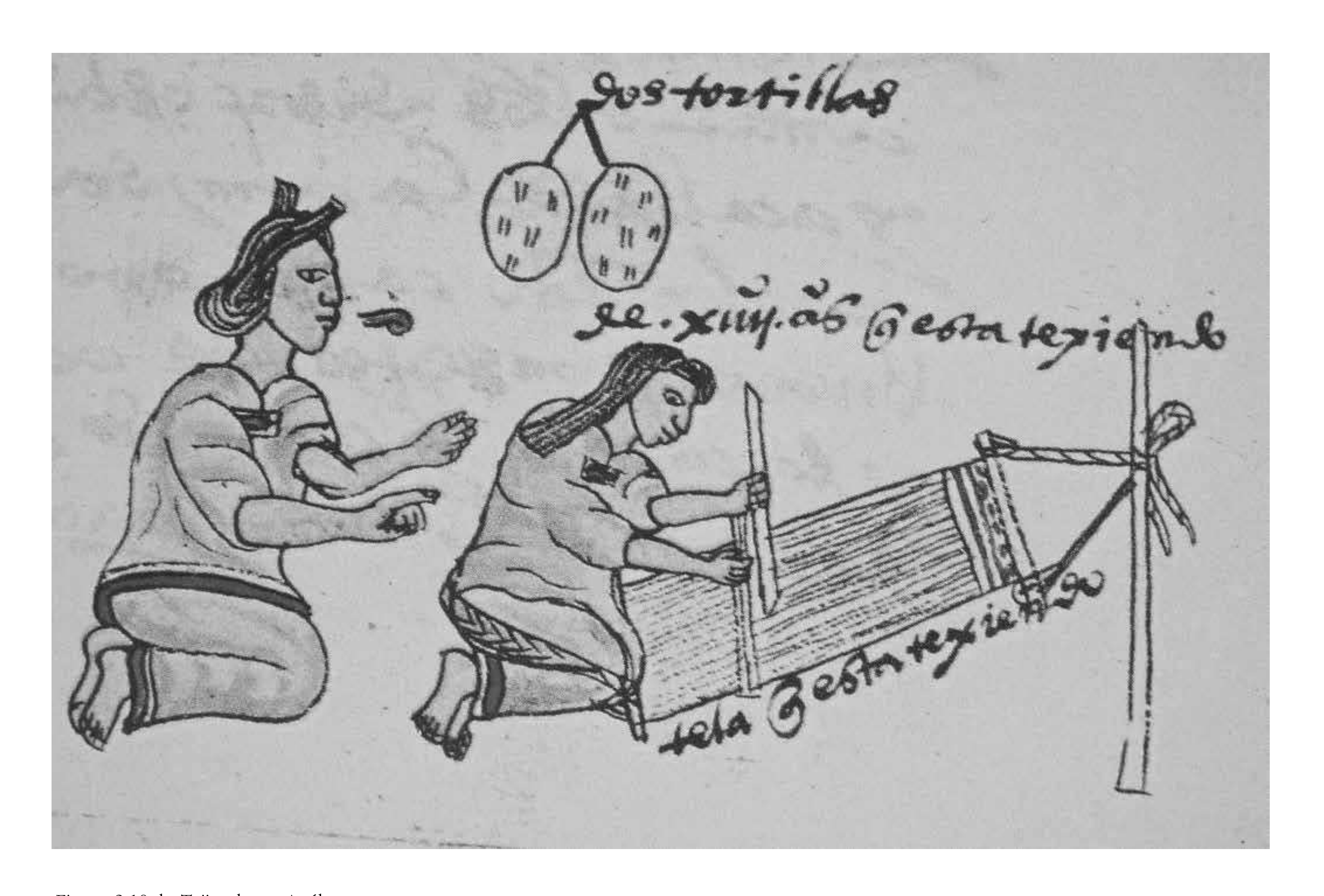


Figura 2.10. b. Tejiendo en Anáhuac.



Figura 2.10. c. Tejiendo en los Andes.

clasificación de Motolinía de los "libros" aztecas o *partes*. Uno puede conjeturar qué pueden haber sido esas partes por lo que Chimalpahin refiere como cinco unidades de *amoxtli* pintadas. Además, describe de dónde proviene la información:

> Estos viejos relatos fueron hechos durante el tiempo de los señores nuestros padres, nuestros antepasados. *Y estas pinturas del pueblo y la historia de los linajes antiguos* fueron guardados mientras a Dios plugo darle vida, por Don Diego Hernández Mochintzetzalohuatzin, Príncipe reinante quien se hizo español y murió en Ce-Calli, 1545. Entonces, el papel pintado y la historia de los linajes antiguos fueron dejados a su querido hijo el señor don Domingo Hernández Ayopochtzin, quien *se instruyó en la cuenta de los libros y pintó un libro escribiéndolo con letras*, sin añadirle nada, sino como un fiel espejo de las cosas que de allí se trasladó (Chimalpahin 1982:20-21; cursivas añadidas).

De la misma manera que los nombres propios ya son una clara manifestación de la semiosis colonial también lo son el vocabulario y las estructuras cognitivas de quienes vivieron, pensaron y narraron entre el mundo de los *amoxtli* pintados y los libros escritos alfabéticos. El proceso de aprendizaje a que aludió Chimalpahin ("se instruyó en la cuenta de los libros") también indica la superposición de dos tipos de escolaridad: la antigua, en la que una parte del aprendizaje era mirar e interpretar los libros, y la nueva, en la que el propio Chimalpahin fue educado y aprendió a sustituir las *pinturas* por la escritura alfabética y pasar el habla a la prosa escrita. El hecho de que Chimalpahin aún mantenía en su escritura la estructura repetitiva de lo oral es indicativo de las fracturas de la semiosis colonial en la traducción de las narraciones orales, en las cuales la repetición es una parte del habla cotidiana a una prosa escrita alfabética (tanto en latín como en español, del que Chimalpahin aprendió a escribir en náhuatl). En el siglo XVI ya era clara la diferencia entre este tipo de repetición y la versificación. Incluso en la traducción moderna española se escuchan los ecos de un habla rítmica: "el papel pintado y la historia de los linajes antiguos"; "ahora yo he pintado, he escrito con letras un libro"; "él me lo presto, el libro de sus antepasados, me lo proporcionó" (Chimalpahin 1982:20-21).

Si había, por lo menos, cinco libros antiguos, como mencionaron Motolinía y Chimalpahin, quizás el *tlacuilo* no era una sola persona, en general entrenado para pintar alguno de ellos, y tal vez había una división del trabajo y, también, una división del aprendizaje. Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl era un descendiente de la misma familia de Texcoco que acogió a Pedro de Gante hacia 1523. Lo que emerge de las palabras de cronistas mexicas como Chimalpahin y Ixtlilxóchitl es que los cronistas castellanos tuvieron algunas dificultades en entender (o, al menos, en explicar de una manera que aún sería satisfactoria para el lector de hoy) que los castellanos y los amerindios registraron su pasado y su sabiduría en formas gráficas y orales; que ambos, por igual, atesoraron esos registros, incluso si tenían diferentes perspectivas sobre los valores que debían ser atribuidos a

lo oral y a lo escrito; y que los quipus en los Andes y los signos pintados en Mesoamérica eran equivalentes a las letras. Los castellanos nunca entendieron que si las sofisticadas civilizaciones de Anáhuac y Tanwantinsuyu carecían de letras ellos, por la misma razón, carecían de quipus y *amoxtli* y que mientras ellos tenían letrados los incas tenían *quipucamayoc* y los mexicas *tlacuilo*.

Ixtlilxóchitl y Chimalpahin dejaron una extensa descripción de sus métodos de trabajo. El español escrito de Ixtlilxóchitl era bastante impresionante, lo cual no le impidió criticar la interpretación española de la historia mexica. Como historiador que escribía de acuerdo con las convenciones de la historiografía Occidental y de la escritura alfabética encontró su fuente de información en antiguos *amoxtli* pintados, así como en los informes orales y los recuerdos de los mayores (*huehue*). Con el fin de averiguar la verdad sobre el pasado de la Nueva España Ixtlilxóchitl no podía confiar en las opiniones contradictorias de varios autores (casi todos castellanos) que escribieron su historia. Decidió estudiar los registros pintados de los propios mexicas, así como las canciones que usaron para registrar sus recuerdos ("y de los cantos con que las observaban, autores muy graves en su modo de ciencia y facultad"). La autoridad, de acuerdo a Ixtlilxóchitl, estaba en manos de "gente muy ilustre y entendida" que mira los sucesos con el mismo cuidado e inteligencia de "los más graves y fidedignos autores y históricos del mundo". Ixtlilxóchitl respaldó su afirmación diciendo que las personas "ilustres y entendidas" en las que confiaba como máxima autoridad tenían escribas (*escritores*, *tlacuilo*) para cada género de mantenimiento de registros:

> …unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borraban los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de las tierras, cuyas eran y a quién pertenecían. Otros, de los libros de las leyes, ritos y ceremonias que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes, de los tiempos, de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. *Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a a su cargo el pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban en sus ciencias e historias; todo lo cual mudó el tiempo con la caída de los reyes y señores*, y los trabajos y persecuciones de sus descendientes y la calamidad de sus súbditos y vasallos (Ixtlilxóchitl 1975, 1:527; cursivas añadidas).

En otras crónicas la distinción de Ixtlilxóchitl o la falta de ella entre escribas (escritores, *tlacuilo*) y sabios (filósofos, *tlamatini*) establece una analogía atractiva con la situación en la Edad Media europea. No es obvio que ambas funciones fueran parte

del mismo rol social ya que había, precisamente, diferentes nombres para quienes tenían sabiduría y para quienes tenían habilidad. No es de extrañar, entonces, que Sahagún colocara al *tlacuilo* entre los artesanos — aunque, de acuerdo con las fuentes, parece que había una conexión más estrecha entre el *tlacuilo*, el *tlatoani* (hábil en hablar, pero también gobernador) y el *tlamatinime* (que tenía la sabiduría de la palabra) que entre el *tlacuilo* y el experto en varios oficios. En Ixtlilxóchitl quizás se debió al proceso de transculturación y a los patrones cambiantes (como él mismo señaló al final del párrafo) que empañaron la distinción entre *tlatoani* y *tlamatini*. Para los castellanos, muy acostumbrados a la idea de los filósofos y sabios que eran escribas al mismo tiempo, las funciones distintivas y complementarias del *tlamatini* y el *tlacuilo* pasaron casi desapercibidas. Los castellanos borraron las diferencias entre las dos culturas al usar su descripción de sí mismos como un marco universal para la comprensión de diferentes tradiciones culturales. La definición de libro de Venegas permanece como una imagen paradigmática de un producto cultural que era, a la vez, un objeto material distintivo, escrito en caracteres alfabéticos por un hombre sabio, que tuvo que ser leído por o explicado por personas inteligentes. Desde la perspectiva abierta por la descripción de Venegas hoy podemos entender parte de las dificultades que tuvieron los castellanos para comprender la materialidad de la cultura amerindia de lectura y escritura, así como las medidas que tomaron, ya fuera quemando sus "libros" o borrándolos lentamente al enseñar a los amerindios a cambiar la configuración material de la lectura y la escritura y el formato en que los signos fueron inscritos y la información registrada en forma gráfica para que pudiera ser difundida oralmente.

Hablar de signos gráficos, portadores de signos y personas de conocimiento y sabiduría

Poco después de que los doce primeros franciscanos llegaran a México en su misión de convertir a los aztecas al cristianismo (véase el Capítulo 1) tuvo lugar un diálogo histórico entre ellos con representantes de la nobleza y hombres de sabiduría mexica. El diálogo fue, aparentemente, registrado en el momento en que tuvo lugar, probablemente durante varias semanas en 1524. La escritura alfabética permitió la inscripción de lo que fue dicho pero no permitió una descripción de la escena del habla. La escritura mexica permitió la inscripción de la escena pero no de lo que se dijo. Cerca de 1565, en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, Sahagún encontró las notas dispersas, probablemente dejadas por uno de los doce franciscanos o por un *tlacuilo* ya familiarizado con la escritura alfabética. Unió las piezas y proporcionó una traducción libre y un tanto distorsionada de lo que dijeron los nobles y los sabios mexicas. Dio al diálogo la forma de una doctrina cristiana, con el título de *Coloquios y doctrina christiana*. El manuscrito fue encontrado en los archivos secretos del Vaticano y publicado por primera vez en 1924 (Pau y Martí, ed., 1924). El hecho de que se encontró en Roma y no en Sevilla sugiere, una vez más, que la cristianización y la castellanización fueron dos programas diferentes,

incluso durante el periodo en que Carlos I de Castilla y Aragón y Carlos V del Sacro Imperio Romano unieron ambos propósitos en una sola persona.

En la década de 1560 todavía era posible creer que la conversión fue rápida y fácil y que el reconocimiento mexica de la cristiandad fue tan obvio que no había lugar para la duda. Pero mi interés aquí es "escuchar" de nuevo el diálogo en ese momento particular cuando la cuestión de la lectura, la escritura, los libros y el conocimiento llegó a primer plano. Primero veamos la transcripción del original en náhuatl y la precisa traducción al español realizada por León-Portilla (1986). La escena del habla es, más o menos, la siguiente: los doce frailes franciscanos explican a los nobles y los *tlatoani* (gobernadores) su misión y su papel como agentes de dios y el emperador; los *tlatoani* responden a los franciscanos en los términos transcritos a continuación y terminan su intervención cuando deciden consultar con los *tlamatinime* (sabios):

Auh inhin, totecujyoane
[Y, he aquí, señores nuestros,]
ca oncate in oc no techiacana,
[están los que aún son nuestros guías]
in techitquj, in techamama
[ellos nos llevan a cuestas, nos gobiernan,]
yn jpampa in tlaiecultilo
[en relación al servicio]

ca in toteoua yn jntlacaceuhcava
[de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento]
cujtlapillj ahtlapallj
[la cola, el ala (la gente del pueblo):]
In tlamacazque, in denamacaque,
[los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego,]
auh in quequetzcova mjtoa
[y también los que se llaman quequetzalcoa]
in tlatolmatinjme
[Sabios de la palabra,]

auh in jntequjuh in qujmocujtlauja
[su oficio, con el que se afanan,]
in ioalli in cemjlhuitl
[durante la noche y el día,]
in copaltemaliztli
[la ofrenda de copal]
in tlenamaqujliztlj
[el ofrecimiento del fuego]
in vitztlj, in acxoiad,
[espinas, ramas de abeto]

in neçoliztli.
[la acción de sangrarse]
in qujtta, in qujmocujtlauja
[los que miran, los que se afanan con]
yn johtlatoquiliz ini jnmatacacholizq in jlhuicatl
[el curso y el proceder ordenado del cielo]
in iuh iovalli xelivi.
[cómo se divide la noche]
Auh in quitzticate,
[los que están mirando (leyendo),]

in qujpouhticate,
[los que cuentan (o refieren lo que leen)]
in qujdadazticate in amoxdj
[los que despliegan (las hojas de) los libros,]
in dilli, in tlapalli,
[la tinta negra, la tinta roja,]
in tlacujlolli quitaqujticate
[los que tienen a su cargo las pinturas.]
Ca iehoantin techitqujticate,
[Ellos nos llevan,]

techiacana, techotlatoltia
[nos guían, nos dicen el camino.]
tehoantin qujtecpana
[Los que ordenan]
in iuh vetzi ce xivitl,
[cómo cae el año,]
in iuh otlatoca in tonalpoallj,
[cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días]
auh in cecempoallapoallj
[y cada una de las veintenas,]

qujmocujtlauja,
[de esto se ocupan]
iehoantin yntenjz, incocol,
[de ellos es el encargo, la encomienda,]
y mamal in teutlatollj
[su carga: la palabra divina]
Auh in tehoantin
[y nosotros,]
ca ça ye iyo totequjuh
[sólo es nuestro oficio:]

795 (in mjtoa) teuatl tlachinollj.
[Lo que se llama el agua divina, el fuego (la guerra)]
auh ça iehoatl ypan titlatoa,
[y también de esto tratamos,]
tictocujtlauja yn jtequjuh
[nos encargamos de los tributos]
yn cujtlapillj, yn atlapallj
[de la cola y el ala (del pueblo).]

803 Ma oc tiqujnnechicocan
[Permitidnos que reunamos]
yn tlamacazque, in quequetzalcoa
[a los sacerdotes, a los quequetzalcoa.]
ma tiqujmacaca
[Que podamos darles]
in jhyotzin, yn jtlatoltzin,
[su aliento[82], su palabra.]

El diálogo continuó con la reunión entre los *tetecuchtin* (responsables del aparato militar) y los *tlamatinime* (miembros de la clase noble a cargo del aparato religioso), quienes discutieron la respuesta que darían a los doce franciscanos. Esta escena fue seguida por el momento cuando los *tlatoani* y *tlamatinime* volvieron para hablar con los franciscanos; esta vez la palabra estaba en la boca de los *tlamatinime*. Su respuesta fue un respetuoso desacuerdo con la doctrina cristiana presentada por los franciscanos. Uno de los puntos centrales fue el discurso sobre el dios cristiano y el de los mexicas *in tloque in nauaque* (el dueño de lo que está cerca y junto). Los *tlamatinime* refirieron al dios cristiano como *in tloque in nauaque* y expresaron su admiración de que los castellanos hubieran llegado "de las nubes, la niebla, desde el interior del agua inmensa" con el fin de traer "su libro, su pintura, la palabra celestial, la palabra divina" [*yn jamux, yn jtlacujlol*, 990; *in ilhuicac tlatolli, in teotlatolli*, 991]. Después de escuchar a los doce franciscanos los *tlamatinime* comenzaron su respuesta de la siguiente manera:

1098 ca muchi tamechilhuizque
[Todo os lo diremos]
Tamechcaquitizque
[os lo haremos escuchar,]

1100 inda anquinequ
[y si es que vosotros queréis.]

82 Aliento designa el discurso oral, el habla. En los códices está generalmente indicado por el dibujo de aire escapando de la boca.

yoa uel tamchilpachiuitizque
[Y os habremos de tranquilizar]
iehica in tehoantin ticpia
[porque nosotros guardamos]
in teuamuxtli in teutlatolli
[el libro divino, la palabra divina]
in oncan neztoc ycuiliouthoc
[en donde se ve, está escrita]

tladamantitoc
[está debidamente dispuesta]
in ixquich ydatoltzin
[toda la que es su palabra,]
in tloque naoque
[del Dueño del cerca y del junto.]

La escena del habla muestra varios aspectos relevantes para entender los conflictivos puntos de vista religiosos que incidieron en las ideas sobre la escritura, el libro y los roles sociales asociados con las prácticas de lectura y escritura. León-Portilla optó por ofrecer lecturas alternativas cuando tradujo las actividades realizadas por los *tlatolmatinjme* (sabios de la palabra) (línea 769). La traducción de la línea 779 es "los que están mirando" y León-Portilla añadió "leyendo". Tradujo la línea siguiente como "los que cuentan" y los paréntesis especifican "o refieren lo que leen"; siguiendo la lógica introducida en el párrafo anterior se podría traducir como "los que cuentan lo que ven" en lugar de "cuentan lo que leen". La siguiente línea, 781, se podría leer sin la aclaración entre paréntesis como "los que despliegan los libros", aunque en este caso el paréntesis especifica que se trata de "(las hojas de) los libros" que están siendo desplegadas. En este punto es necesario introducir la traducción libre que hizo Sahagún de las líneas 761 a 803, que resumió en un párrafo, más concretamente lo que corresponde a las líneas 761 a 781:

> Demás de esto sabed, Señores nuestros, que tenemos sacerdotes que nos rigen y adiestran en la cultura y servicio de nuestros dioses; ay también otros muchos que tienen diversos nombres, que entienden en el servicio de los templos de noche y de días, que *son sabios y ábiles, ansí cerca de la rebolución y curso de los cielos como cerca de nuestras costumbres antiguas, tienen los libros de nuestra antiguallas en que estudian y ojean de noche y de día* (Sahagún 1981, capítulo 6B; añadí las cursivas).

Sahagún distinguió entre comprender la trayectoria de las estrellas y la configuración del cielo y "ojear" los libros noche y día. Esta distinción es menos explícita en la edición paleográfica y en la traducción de León-Portilla. Puesto que la ortografía española no estaba claramente establecida en la segunda mitad del siglo XVI, a pesar

de los esfuerzos de Nebrija, "ojear" (español: *echar los ojos*, *mirar con atención a determinada parte*; latín: *oculos conjicere*) quizás quería significar "hojear" (español: *pasar por las páginas de un libro*; latín: *folia volvere*). Esta segunda opción sería cercana a la aclaración hecha por León-Portilla de su traducción, en la que "están mirando" sustituye "están leyendo". También es notable en la traducción de León-Portilla (y ausente en la versión de Sahagún) el uso del verbo "despliegan" que corresponde, una vez más, a la descripción de Bernal Díaz del Castillo del *amoxtli* mexica: "los despliegan como piezas de tela castellana". Sahagún no podía haber estado al tanto, en 1565, de lo que era un artefacto mexica pintado y qué diferencias había en los siglos XV y XVI entre "leer" en España y "leer" en México-Tenochtitlán.

Mientras Sahagún hizo énfasis en el libro la versión náhuatl (así como la traducción de León-Portilla) hizo hincapié en las palabras habladas y en sus agentes, *tlatolmatinjme* (los que tienen la sabiduría de la palabra, *tlatol* + *tlamatinime*). En el siglo XVI Molina (1971) tradujo *tlatolli* como "palabra" mientras que Simeón (1963), a finales del siglo XIX, fue más generoso en su interpretación y lo tradujo como "habla, discurso, exhortación, historia, relato"; también tradujo la expresión derivada *tlatóllotl* como "historia, proceso, vida, biografía". Más recientemente León-Portilla interpretó la misma palabra en el contexto de la concepción mexica de *toltecáyotl*, que estaría más cerca de lo que se entendía en Europa a finales del siglo XV y en el siglo XVI como tradición cultural y civilidad. En este contexto *tlatóllotl* era una palabra que designaba, al mismo tiempo, el habla o el discurso y, en concreto, un discurso en el que se conservaba el recuerdo de los acontecimientos y hechos pasados. León-Portilla (1982) interpretó este segundo significado con la expresión "palabra-recuerdo".

El discurso de los *principales* a cargo del aparato militar y también hábiles con el habla (*tlatoque*[83]) introdujo una diferencia entre dos roles sociales, el suyo y el de los *tlamatinime*, y, en consecuencia, dos conceptos del discurso: los primeros hábiles con el habla (*tlatoqui, tlatoani)* y los segundos sabios de la palabra (*tlamatini*). En la parte superior de la jerarquía azteca *tlatoani* y *tlamatinimi* (que, interesantemente, está escrito en la línea 769 de la versión paleográfica como *tlatolmatinjme*) eran los roles sociales en los que se encarnaba el poder de la palabra hablada.

¿Qué significaba "estar a cargo" de las pinturas, leer la tinta roja y negra? ¿Significaba que se encargaban de interpretarlas o de escribirlas? ¿El *tlamatini* también era un *tlacuilo*? Al parecer no. Los que tenían la sabiduría de la palabra eran los que

83 No hay criterios unificados que especifiquen el nombre de la persona a cargo del aparato militar y la cabeza soberana de una comunidad religiosa y militar bien organizada. Algunos sugieren *tlatoani*; otros *tlatoqui* (plural *tlatoque*). Lo que es importante, sin embargo, es que ambos eran hábiles con el habla y que sus nombres tienen la misma raíz, *tlatoa*, que significa hablar y, también, cantar (Simeón 1963). La relación entre ser hábil con el habla y estar en una posición de poder es bien conocida en los casos estudiados por la etnografía del habla.

podían “ver” el cielo o los libros pintados e interpretarlos para contar relatos basados en su discernimiento de los signos. La narrativa oral de los hombres sabios parece haber tenido una función social, así como un rango superior al *tlacuilo*, colocado por Sahagún entre los que eran hábiles artesanos.La comprensión de un español de las prácticas de escritura y de los portadores de signos de los amerindios estaba teñida por una idea emergente de progreso que iba de la mano con el origen de la etnología comparada. El modelo organizó el mundo y las relaciones interculturales en términos de lo que Fabian (1983) expresó en la fórmula “negación de la coetaneidad”. Esa negación, sin duda presente en el trabajo de los autores que he comentado en el Capítulo 1, aparece con particular fuerza y claridad en Juan Bautista Pomar.

Pomar nació en la misma ciudad que Ixtlilxóchitl, alrededor de 1535. Estaba bien informado sobre el pasado azteca y, en particular, sobre Texcoco (capital de Acoluhacan y una de las ciudades de la triple alianza, con México-Tenochtitlán y Tlacopan); además, sabía leer y escribir. Probablemente había sido educado en las escuelas fundadas por Pedro de Gante en la misma ciudad, una década antes de que naciera. Fue a partir de la perspectiva de una persona educada que describió la educación de los nobles en su ciudad natal. Como ya he señalado Pomar colocó el poder del conocimiento en las letras y en el cuerpo, puesto que sin letras el conocimiento es limitado. Parece que, sin tener en cuenta la diferencia en las sociedades y las formas de recordar el pasado, la falta de letras fue una observación hecha en diferentes momentos y lugares. En Perú Martín de Murúa hizo observaciones sobre los incas similares a las que hizo Pomar sobre los mexicas:

> Aunque al Ynga y a sus reinos les faltó el arte tan industrioso de saber leer y escribir, medio tan famoso y conveniente para comunicarse las gentes de unas provincias a otras, y para salir los hombres de las tinieblas de la ignorancia, y alcanzar el título tan deseado de sabios y trascender y alcanzar los secretos desconocidos, y aun casos sucedidos de tantos millares de años como tenemos, sabemos y gozamos mediante las letras (Murúa 1986, Libro 2, Capítulo 11).

Tanto Pomar como Murúa reconocieron que los mexicas e incas tenían sus propias reglas y principios de conocimiento, aunque la falta de letras los puso —ante los ojos de Pomar y Murúa— en una posición más baja que los castellanos. El racismo va de la mano con las jerarquías cognitivas. Con todo, y antes de introducir la letra como garantía de conocimiento, Pomar mencionó que en la educación de los nobles había una rama particular en la que “se especializan en el conocimiento de la estrella y el movimiento del cielo con el fin de predecir el futuro” (véanse las líneas 775-785, arriba).

Toda la gama de cuestiones relacionadas con la materialidad de las culturas de lectura y escritura parece resumirse en estos dos ejemplos. La creciente relevancia

de la escritura alfabética en la civilización Occidental contribuyó al cambio en el significado del verbo latín *legere* (leer). Uno de sus significados originales era "discernir" pero cuando comenzó a aplicarse a discernir las letras del alfabeto en un texto adquirió el sentido moderno de *lectura*. Uno puede conjeturar que *legere* en el sentido de mirar y discernir el significado de lo que uno está mirando es, precisamente, lo que está implícito en lo que informó Pomar sobre los mexicas, "conocimiento de las estrellas y del movimiento del cielo"; en lo que los *tlatoque* que hablaron con los doce franciscanos tenían en mente cuando refirieron a quienes tenían "la sabiduría de la palabra" como aquellos que "miran"; y en la inclinación de León-Portilla a añadir *leyendo* al lado de "los que están mirando". Así como los *tlamatinime* miraban al cielo también observaban las inscripciones en superficies sólidas hechas de corteza de árboles, que desenrollaban y miraban[84]. Los castellanos y los mexicas no solo tenían diferentes formas materiales para codificar y transmitir conocimientos sino, también, como es natural, diferentes conceptos de las actividades de lectura y escritura. Los mexicas enfatizaron el acto de observar y contar en voz alta los relatos de lo que estaban viendo (los movimientos del cielo o la tinta negra y roja). Los castellanos destacaron la lectura de la palabra en lugar de la lectura del mundo e hicieron de la letra el anclaje del conocimiento y el entendimiento. Contemplar y relatar lo que había en la pintura (*amoxtli*) no era suficiente, desde el punto de vista de la concepción de los castellanos sobre la lectura, la escritura y el libro, para garantizar el conocimiento correcto y fiable.

Este punto de vista en conflicto alcanzó su máxima tensión en los *Coloquios* de Sahagún cuando los doce franciscanos tuvieron que explicar a los *tlamatinime* (los que tienen la sabiduría de la palabra) lo que ya habían explicado a los *tlatoque* (gobernadores y hábiles con el habla). Sahagún dio su interpretación del discurso mexica (véanse las líneas 1098-1105, arriba) y lo hizo con las connotaciones que rodean el concepto español de escritura y autoridad:

> …todo esto os declararemos muy por extenso si lo queréis oyr y satisfazeros en todo, *porque tenemos la sagrada escriptura donde se contiene todo lo que os diremos, que son palabras de aquel que da el ser y el vivir en todas las cosas*. Esta sagrada escriptura, de que muchas vezes os emos hecho mención, es cosa antiquísima; son palabras muy verdaderas, certíssimas, dignas de todo crédito (Sahagún 1981:90; cursivas añadidas).

Hubiera sido difícil para los *tlamatinime* entender las conexiones entre la escritura humana y la escritura de dios o entre el libro arquetípico y el libro metagráfico, de acuerdo con la distinción de Venegas, que estaban incrustadas de forma natural en la respuesta dada por los doce franciscanos (*Figura 2.11*).

84 Se ha observado que en la Edad Media europea "leer" era una actividad muy diferente a como se entiende hoy en día. Véanse Riché (1979), Richaudeau (1969) y Zumthor (1987).

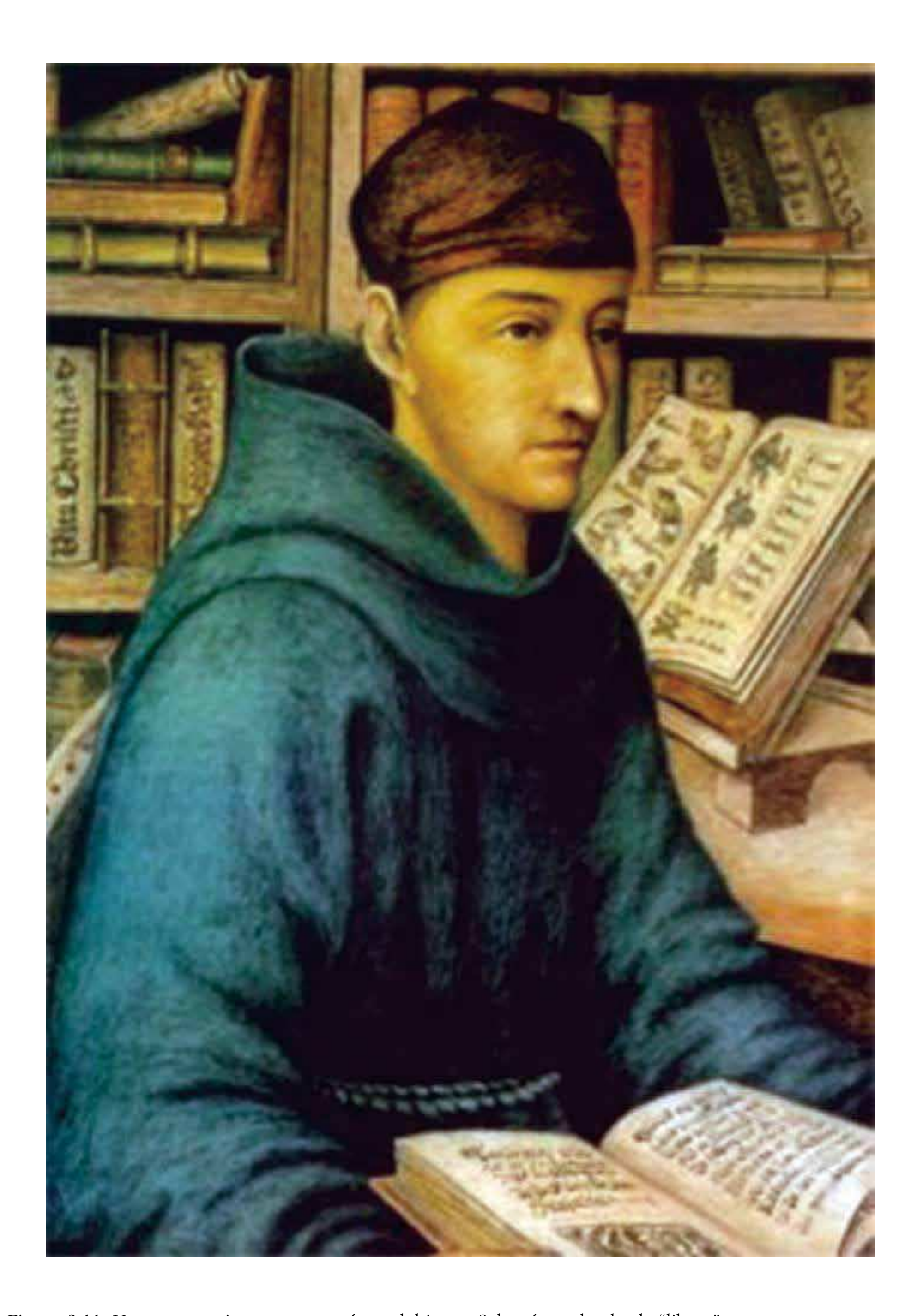


Figura 2.11. Una perspectiva contemporánea del joven Sahagún rodeado de "libros".

También les hubiera resultado difícil entender un concepto de verdad que presuponía una filosofía del lenguaje que priorizó la letra y una creencia religiosa que atribuyó la verdad final a la versión escrita de las palabras pronunciadas por dios[85]. También fue difícil para los doce franciscanos entender que la materialidad de la cultura de lectura y escritura de los mexicas los llevó a una conceptualización de la palabra, los "libros" pintados y las relaciones entre palabras y signos con el *in tloque in nauaque* (el dueño de lo que está cerca y junto) que no fue, necesariamente, construida en torno a la escritura alfabética.

La metáfora de la escritura de dios, de acuerdo con la cual sus palabras son dictadas a los hombres, es tan conocida que no es necesario abundar sobre ella (Curtius 1953:301-348). Menos familiar para los académicos que se ocupan de temas similares son las situaciones comunicativas entre culturas en las que los agentes están, por así decirlo, en diferentes lados de la letra. Los mexicas tenían una serie de conceptos para describir sus interacciones semióticas y sus negociaciones con las palabras, los signos escritos, los roles sociales y las funciones asignadas a esas actividades. También tenían una articulación de las funciones sociales y religiosas de las palabras habladas y de los signos escritos que difícilmente podría haber sido traducida a categorías Occidentales (e.g., filósofo, letrado, escriba o poeta) sin suprimir (y malentender) sus actividades dado un contexto en el que la conceptualización de las interacciones semióticas estaba basada en una diferente configuración material de las culturas de lectura y escritura. Los agentes situados en un lado del diálogo eran miembros de una cultura letrada en la que la ideología de la letra y el libro se equiparaba con el aprendizaje y la sabiduría. Los participantes situados en el otro lado del diálogo eran miembros de una sociedad en la que la sabiduría y el aprendizaje se depositaban en el cuerpo de los ancianos (*huehue*) que consultaban el cielo y las pinturas y transmitían su sabiduría mediante el discurso oral (*tlatolli*) (López 1985). La imagen del Otro que construyeron los miembros de cada grupo varió con los cambios en los pronombres personales que designaban al hablante y al oyente, relacionándolos con el contexto de una cultura de lectura y escritura específica. La movilidad del *locus* de enunciación estaba, en este caso, cargada con la ideología del libro mientras que *amoxtli* lo estaba con la palabra hablada y la diversidad de signos gráficos. El "otro" dependió de y cambió con la variación del hablante que, en este caso, pertenecía a dos situaciones discursivas y tradiciones culturales diferentes.

¿Cómo podrían los mexicas haber entendido que los libros sagrados y el Libro Divino eran la prueba de la existencia de dios y la garantía de la verdad cuando no solo carecían de esa configuración del libro y de dios sino, también, de la noción

85 Aunque de acuerdo con la idea cristiana el verbo no se convierte en libro, como creen los judíos y los musulmanes (Pedersen 1984), sino en carne y se revela en las palabras y hechos de Cristo la idea de la escritura y el libro está incorporada en la ideología cristiana con el Nuevo Testamento (García 1965).

Occidental de verdad[86]? En pocas palabras los mexicas fueron incapaces de entender porque en lugar de leer la Letra del Libro estaban acostumbrados a escuchar a los Sabios de la Palabra, así como a mirar, relatar y mostrar la pintura de sus *amoxtli*. ¿Cómo podrían los castellanos haber entendido y aceptado la posición expresada por el Sabio de la Palabra si creían que la falta de escritura alfabética no solo era un signo de barbarie civil sino, también, de marginalidad religiosa? ¿Cómo podría un grupo de letrados, cuyo papel social presuponía el concepto de Letra, haber entendido a los Sabios de la Palabra, cuyo papel social presuponía la transmisión oral del conocimiento? "Leer" significaba cosas distintas para los castellanos y para los mexicas, así como para otras comunidades amerindias. El relato de Atahualpa, en el episodio de Cajamarca, en el que sostiene la Biblia en sus oídos esperando que el libro hablara, es tan conocido y revelador como la metáfora del "libro parlante" en la autobiografía de Frederick Douglass (MacCormack 1989:36-38)[87].

Los mexicas describieron como "contemplar y relatar lo que está en la pintura y en el cielo" lo que los castellanos describieron como la "lectura de las páginas de un libro" y, por extensión, la "lectura" del universo como un libro escrito por la mano de dios. Hay dos interpretaciones de esta analogía. Una señala que era básicamente lo mismo lo que hacían los mexicas y los castellanos con los signos artificiales inscritos en superficies sólidas y con los signos naturales que vagaban por el universo puesto que los estaban viendo y dándoles sentidos. La otra interpretación puede ser formulada como una pregunta: ¿por qué los relatos de los castellanos dan la impresión de que los mexicas eran deficientes en este rubro y todavía no estaban en el nivel de su inteligencia y de sus logros culturales? Todas las crónicas de los primeros encuentros describen la materialidad de las culturas de lectura y escritura y muestran las dificultades de los castellanos para comprender cómo los mexicas podían estar satisfechos con una descripción oral de lo que veían en las pinturas. Por otra parte hay evidencia dispersa de que los amerindios tenían dificultades para entender cómo podía "hablar" un libro o una página y cómo los "signos pintados" (el alfabeto) podían decir lo que podría haber sido dicho por medio del habla. Los mexica y los castellanos estaban, por decirlo así, en lados opuestos de la letra, los mexicas sin ser conscientes de su existencia y los castellanos perfectamente

---

86 Otredad, como los pronombres personales, es una categoría vacía y móvil. ¡No es solo Europa, el "yo-mismo", y el resto, los "otros"! Véanse Mignolo (1988) y Krammer (1989).

87 Gates (1989) percibió un fenómeno similar en las narraciones de esclavos del siglo XIX y utilizó la metáfora del libro parlante para describir situaciones comunicativas a través de fronteras de escritura. El ensayo de Gates muestra, indirectamente, que episodios similares relacionados con la interpretación de signos escritos se repiten en situaciones coloniales. El libro parlante es el tropo original de la tradición anglo-americana que revela las tensiones entre el texto vernáculo negro y el texto blanco alfabetizado, entre la forma oral y la forma impresa del discurso literario: "El alfabetismo del libro impreso fue el parámetro definitivo para medir las humanidades de los autores que luchaban por definir el ser africano en las letras Occidentales" (Gates 1989:131).

conscientes y convencidos de que la falta de letras colocaba a las comunidades humanas en el ámbito de las ausencias: entre los iletrados.

Los mexicas eran conscientes de la importancia de ser experto en el arte de hablar y del sentido de poseer la sabiduría de la palabra; se remitían a la palabra y a la autoridad de quienes sabían cómo "mirar las estrellas y "desplegar las pinturas". Pero no tenían el mismo respeto por la escritura alfabética y el libro. Los castellanos, por su parte, eran conscientes del poder de la palabra pero fincaban la autoridad en la garantía de la palabra escrita y del libro. Fue a la escritura y al libro que los franciscanos refirieron en su diálogo con los *tlatoque* y los *tlamatinime*, quienes habían destacado el discurso hablado. La otra experiencia de Anáhuac fue que la veracidad de un dios y la falsedad de otros podían ser juzgadas por la invocación de la inscripción gráfica de la letra en un objeto que no se parecía a sus *amoxtli*. ¿Cómo podía el *tlamatini*, que solía contemplar las pinturas dibujadas por el *tlacuilo* y contaba relatos (ejerciendo, al mismo tiempo, el poder de la palabra hablada), reconciliarse con la idea de que el verdadero significado estaba contenido en las palabras silenciosas del Libro Sagrado? El proceso de colonización produjo ideas conflictivas sobre el habla y la escritura y sobre la materialidad de las culturas de lectura y escritura durante los primeros encuentros entre los letrados castellanos y los mexicas hábiles en pintura y habla. Así se plantó la semilla de las interpretaciones y comportamientos similares que ocurrieron durante la colonización puesta en marcha por otras naciones europeas durante los siglos XIX y XX (Clammer 1976; Mudimbe 1988; Bloch 1989; Calvet 1974; Loutfi 1971).

Cuando solo hablar no era suficiente

Es hora, pues, de empujar un poco más nuestra comprensión de la función social y cultural de los discursos hablados (retóricos, de acuerdo con Sahagún) de los mexicas y su relación con la sabiduría.

El franciscano Bernardino de Sahagún prestó más atención al habla de los mexicas que a su escritura. Mientras Acosta estaba escribiendo su *Historia* y preguntando a sus cofrades en México sobre los mexicas, sus escrituras y sus conocimientos Sahagún no abundó sobre las costumbres y usos mexicas de la escritura. Como ya he mencionado dedicó el Libro 6 del *Códice Florentino*, en cambio, a "Retórica y filosofía moral" (Sahagún 1956-1969). En él Sahagún compiló los discursos con los que los ancianos organizaban su sabiduría y la transmitían a las generaciones futuras. También contiene ejemplos de discursos bien construidos y sofisticados. Sahagún era consciente de su relevancia cultural, que hizo explícita en el primer párrafo del prólogo al Libro 6:

> Todas las naciones, *por barbaras, y de bajo metal que hayan sido*, han puesto sus ojos en los sabios y poderosos para persuader, y en los

> hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos y más en los de su generación que en los de las otras. Hay de esto tantos ejemplos entre los griegos y latinos, castellanos, franceses e italianos, que están los libros llenos de esta (Sahagún 1956-1969. Parte 7; cursivas añadidas).

Para Sahagún no fue suficiente comparar a los mexicas con los griegos, italianos y castellanos; también comparó sus glorias pasadas con su decadencia actual. Además, era necesario defender la credibilidad de la clase de discursos en la sociedad mexica ante quienes consideraban bárbaros a los indios porque eran analfabetos; también era necesario dejar en claro que el contenido del Libro 6 no solo no era inventado sino que “todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obra que ellos hacían” (Sahagún 1956-1969, 1:66). Sahagún puso tanto énfasis en los discursos formales y orales de los aztecas porque la imagen de los indios bárbaros, salvajes y analfabetos que había sido construida durante el proceso de conquista y colonización no permitía concebir discursos tan bien pensados (como hemos visto en la sección anterior). ¿Cómo podían hacer eso sin letras?, Acosta preguntó con honestidad. De hecho, aunque la oratoria era un tipo bien conocido de expresión oral que había sido codificado desde la *Retórica* de Aristóteles y, más tarde, por los grandes retóricos romanos (Cicerón, Quintiliano) la codificación (retórica) de la expresión oral (oratoria) era, después de todo, un artefacto escrito.

Unos treinta años más tarde otro franciscano, Juan de Torquemada, dedicó varios capítulos del Libro 13 de su *Monarquía indiana* a los discursos (pláticas) utilizados por los padres para educar a sus hijos. Dio dos ejemplos: un discurso que una madre dirigió a su hija y uno dirigido por un campesino a su hijo ya casado. Torquemada no pudo ocultar su admiración por la elocuencia de esos discursos y las dificultades que tuvo, como Andrés de Olmos y Bartolomé de las Casas, para traducirlos al castellano:

> …no las hemos sabido romancear con la dulzura y suavidad que en su lengua estos naturales las usaban, atendiendo más a decir lisa y distintamente la sentencia de la doctrina, que la elegancia del lenguaje con que entre ellos se platicaba; porque confieso que en el decir su razón estas gentes, así en contar con sus bienes como en referir sus males, son aventajadísimos retóricos, no porque ellos hayan oído ningún precepto retórico de los que enseña Quintiliano, ni de los que da Cicerón en sus particiones, sino por serlo ellos naturalmente y tan elocuentes que les es muy fácil decir cualquier cosa que quieren… *Por las dichas pláticas y avisos dados podrán colegir los que con buenas entrañas quisieren considerarlo, que estas pobres gentes e indios naturales de México, Tetzcuco, Tlaxcalla y sus comarcas, alcanzaban y sentían, por natural*

> *razón y más unos que otros, como vemos entre otras gentes, que no todas tienen una misma habilidad y discreción* (Torquemada 1977, Libro 13, Capítulo 6; cursivas añadidas).

No todos los aspectos de las civilizaciones andinas y mesoamericanas atrajeron a los letrados castellanos con la misma intensidad. Por ejemplo, dedicaron mucho más tiempo a reconstruir la genealogía, la religión y las costumbres amerindias que a explorar las conceptualizaciones de sus prácticas discursivas y de sus medios de registro del pasado. La autoridad de la escritura alfabética y sus vínculos “naturales” con la historia y la retórica dieron pruebas suficientes, a los castellanos, de la inferioridad de las culturas del Nuevo Mundo. Esto ilustra, una vez más, las dificultades para comprender las diferencias y el uso de las diferencias para construir posiciones de poder.

La transcripción de Sahagún de discursos orales mexicas y la posterior recopilación hecha por Juan Bautista (1991) bajo el título *huehuetlatolli* (una expresión náhuatl que significa “palabra antigua” o “discurso de los mayores”) son ejemplos paradigmáticos de la autoridad de los mayores en una sociedad en la que la transmisión oral era más importante que la comunicación escrita y la sabiduría estaba deposita en el cuerpo vivo en lugar de en un libro. Los franciscanos (Olmos, Sahagún, Juan Bautista) documentaron las prácticas discursivas nativas pero no su categorización y evaluación del comportamiento verbal[88]. No quiero implicar que debieron haberlo hecho, ya que soy consciente de que esta posibilidad no estaba dentro de su ámbito de conocimiento o expectativas. Para un letrado en el siglo XVI era natural asumir que el legado greco-romano era la verdadera categorización y evaluación del habla en asuntos de gramática y retórica y era natural no preocuparse por lo que gentes de otras civilizaciones podían pensar sobre sus actividades de habla y escritura. Se consideraban observadores no observados. Los misioneros recogieron y transcribieron lo que había sido dicho pero no recogieron las conceptualizaciones amerindias ni describieron con detalle (etnográfico) los diversos actos del decir. El legado clásico en el campo de la retórica enfatizaba la descripción de los actos del decir pero no, necesariamente, para comprenderlos sino para enseñar y fomentar las buenas ejecuciones discursivas. Los misioneros tenían, por lo tanto, algunos estándares para reconocer y evaluar un buen discurso como una buena ejecución pero no tenían las herramientas para llevar a cabo una descripción de los actos del habla, teniendo en cuenta las situaciones comunicativas, los roles sociales y el sexo y el género en las interacciones semióticas y verbales. El habla y los géneros discursivos orales fueron valorados, aunque no lo suficientemente como para equipararlos con los géneros discursivos escritos.

---

88 Los especialistas en náhuatl han estudiado estos autores en relación con el *huehuetlatolli* en un contexto precolonial (García 1974; Garibay 1954; Sullivan 1974; Abbott 1987).

Veamos más de cerca los discursos reunidos por Sahagún como ejemplos de la retórica y de la filosofía moral azteca. También examinemos, críticamente, la imagen de los "indios" dejada por los misioneros y letrados castellanos que los juzgaron y entendieron en relación con su falta de letras. Una organización preliminar del discurso, compilada por Sahagún en función de su contenido, es la siguiente (véase Garibay 1954, Tomo 1):

> a. Los ocho primeros capítulos están dedicados a los monólogos dirigidos a los dioses por altos funcionarios religiosos y políticos en los que les piden ayuda para resolver los problemas que afligen a la sociedad.
>
> b. Los capítulos 9 a 16 son ejemplos de situaciones comunicativas humanas relacionadas con los asuntos públicos y el gobierno civil. Aunque en este grupo también hay discursos dirigidos a los dioses por el líder recién nombrado tienen la intención de agradecerles su nuevo estatus social. Lo que caracteriza a este grupo de discursos es su función en la administración política de la sociedad. Así, hay discursos que el líder dirige a la nobleza o al pueblo, así como discursos que la nobleza dirige al pueblo en apoyo del líder recién nombrado. Los que estaban a cargo de pronunciar este tipo de discurso fueron caracterizados como "hábiles con el habla".
>
> c. El tercer grupo está formado por los discursos que los líderes dirigieron a sus hijos, para capacitarlos en la administración de los asuntos públicos y como futuros líderes de sus pueblos, y a sus hijas, para capacitarlas y enseñarles su papel en la sociedad y en la preservación de la imagen inmaculada de su linaje. En este contexto también se pueden incluir los discursos de las madres a sus hijos e hijas, haciendo la distinción entre las relaciones con los padres y los roles sociales. Este grupo parece ilustrar los discursos pronunciados por los líderes sociales y los miembros de la nobleza.
>
> d. El cuarto grupo incluye los discursos pronunciados por el pueblo para la educación de sus hijos. Muchos de ellos estaban orientados a la procreación y fueron pronunciados por la madre y el padre (*Figura 2.12*).

Una pregunta que viene de inmediato a la mente se relaciona con el carácter formal de estos discursos, su transmisión y su pronunciación en diferentes situaciones por miembros de diferentes generaciones. ¿Son ejemplos de una situación específica o modelos de los discursos pronunciados y repetidos en un número indefinido de situaciones similares? La cantidad de *huehuetlatolli* disponible, así como la falta de información sobre la condición social de su producción y recepción, no permite una descripción empírica de la función que desempeñó este género discursivo en la sociedad azteca; sin embargo, se puede hacer una descripción general con base



Figura 2.12. Representaciones gráficas del habla.

en la contribución de los especialistas en la cultura náhuatl que han estudiado el *huehuetlatolli* (véase Mignolo 1994d) y en los estudios contemporáneos de la etnografía de la comunicación que han arrojado luz sobre la estructura y función del discurso en las sociedades en las que la comunicación oral es fundamental en la política, las relaciones sociales, la educación, la religión (Bloch, ed., 1975).

Los *huehuetlatolli* fueron transcritos en escritura alfabética por los frailes franciscanos desde 1546 (cuando Andrés de Olmos podría haberlos recogido) hasta 1600 (cuando Juan Bautista publicó su colección). Ángel María Garibay preguntó cuál podría haber sido la relación entre las colecciones de Olmos, Pomar y Sahagún. Su respuesta fue la siguiente:

> Examinando el problema con detención no hallo más respuesta que la de la existencia de dos fondos documentales, ambos procedentes de Olmos. El primero sería de elementos recogidos de personas populares, o sea de la gente menor, y ese quedaría aprovechado tanto por el mismo Olmos en su *Gramática* como por Juan Bautista en su edición. El segundo repertorio sería el que se tomó de labios de gente principal, perteneciente a la nobleza y el sacerdocio, única que pudo informar sobre estas materias. Y esta colección es la que tuvo y aprovechó Sahagún para su obra, incorporándola en su libro VI (Garibay 1954, 1:426).

Los comentarios de Garibay subrayan las relaciones entre la estratificación social y la producción discursiva. El nombre genérico de *huehuetlatolli*, que identificaba géneros discursivos que atravesaban distintos estratos sociales, acentuaba la edad de la persona autorizada para pronunciarlos ("palabras o discurso del mayor"), así como el valor tradicional del discurso ("palabra antigua"). Es bien sabido que en las sociedades en las que el conocimiento se transmite de forma oral los mayores son los depositarios de la sabiduría (Maravall 1967; Mottahedeh 1985; Pederson 1984). También es bien sabido que la autoridad de los mayores aún era relevante durante la Edad Media europea, cuando la función social de la escritura aún no había superado el valor que se asignaba a la memoria viva del cuerpo como un tesoro y a la edad de la persona como depositaria de autoridad y sabiduría (Maravall 1967:227-231, 239-250). Mientras que una sociedad de escritura alfabética, a la que auto-atribuye valor mayor que al discurso oral, utiliza libros para organizar y transmitir el conocimiento (García 1965; Chartier 1987; Gumbrecht 1985; Mignolo 1994b), una sociedad en la que la transmisión oral es fundamental utiliza a los mayores como organizadores del conocimiento y como portadores de signos.

Aunque sería difícil generalizar la función cultural del habla y su relevancia en la vida social de los aztecas con base en el corpus recogido por Sahagún no deja de ser interesante considerar dos aspectos relacionados con la función social del

habla que emergen de esa colección. El primero es el uso de la palabra hablada para formar el comportamiento del habla. Ya fuera la madre dirigiéndose a su hija o el padre al hijo, o viceversa, el comportamiento del habla parece haber sido muy importante en la formación social del adolescente. Lo que sigue son las recomendaciones dadas por la madre a su hija adolescente, siguiendo las recomendaciones del padre sobre su comportamiento general en la vida:

> Y cuando hablares, no te apresurarás en el hablar; no con desasosiego sino poco a poco y asosegadamente. Cuando hablares no alzarás la voz ni hablarás muy baxo sino con mediano sonido. No adelgazarás mucho tu voz cuando hablares o cuando saludares ni hablarás por las narices sino que tu palabra sea honesta y de buen sonido; y la voz mediana. No seas curiosa en tus palabras (Sahagún 1956*,* Libro 6, Capítulo 19).

Es interesante observar que las recomendaciones de la madre sobre el comportamiento verbal fueron dadas en el contexto de otras conductas corporales. Sahagún presentó la secuencia del discurso en el Capítulo 19, del cual extraje la cita anterior, primero recomendando "incorporar en ella y con claridad las palabras de su padre" que Sahagún transcribió en el Capítulo 18. Entonces la madre "le dijo como vivir bien, como presentarse, como hablar, como mirar a una persona y no interferer en la vida de otros y no abuser de nadie". En la medida en que el habla, a diferencia de la escritura, presupone la presencia del cuerpo en el acto de hablar no debería sorprender a nadie que los consejos sobre el habla refirieran al contexto de comportamientos relacionados con el cuerpo: cómo caminar bien, cómo presentarse, cómo mirar a otra persona. El consejo del padre a su hijo también era dado en un contexto de comportamientos relacionados con el cuerpo, aunque el tipo de actos mencionado marcaba la distinción entre los roles sociales de hombres y mujeres. La vida pública, más que la doméstica, aparece en el consejo del padre a su hijo. Prudencia en público, continencia en el comer y beber y moderación en el dormir eran algunos de los comportamientos recomendados junto con los del habla, como vimos en la cita anterior.

Los consejos del padre y de la madre a sus hijos e hijas son ejemplos que confirman las letras y/o sistemas de escritura que permiten la transcripción del habla no son condiciones civilizadoras necesarias; las personas analfabetas pueden tener costumbres muy sofisticadas y estar preocupadas por la educación y por el comportamiento social. El analfabetismo se convirtió, así, en una fórmula para rebajar el valor de las gentes y, además, para justificar su marginalidad. Si en el ámbito de la tecnología hay una serie de aspectos que no se pueden hacer sin la escritura en el ámbito de la cultura y el comportamiento humano no parece haber ningún logro escrito que no se pueda también alcanzar por el habla. La escritura y el habla distinguen a la especie humana de otros organismos con sistemas nerviosos pero el habla se desarrolló, antes que la escritura, como instrumento de educación,

organización social e interacciones humanas coordinadas[89]. Incluso cuando la escritura se desarrolló como instrumento de poder religioso, organización social e interacción humana el habla no fue abandonada. Con este argumento no estoy tratando de defender la tradición logocéntrica Occidental que Jacques Derrida (1967) desacreditó con esmero. Solo quiero decir que el hecho de que la ciencia lingüística contemporánea se fundara sobre la oralidad y suprimiera la escritura de su campo de investigación no significa, necesariamente, que la escritura en Occidente nunca fuera preferida sobre el habla, que no fuera considerada como señal de un nivel superior de cultura y verdadera medida de la civilización. La filosofía renacentista de la escritura, antes y durante el proceso de colonización, da testimonio de que el valor de la palabra sobre la escritura en Platón y el papel subsidiario atribuido a la escritura en Aristóteles y en Saussure se invirtieron durante el final del Renacimiento europeo (Goldberg 1990; Mignolo 1992b). Pero, además, la filosofía Occidenal del lenguaje guardó silencio sobre las relaciones habla/escritura en civilizaciones no Occidentales que mal entendían.

Un libro no es necesariamente un libro: la materialidad de los signos y sus descripciones

Los castellanos tradujeron *amoxtli* como *libro*. Espero que la discusión anterior haya sugerido las implicaciones y los malos entendidos de esa traducción dado el hecho de que la red de significados que los amerindios asociaron con la materialidad de sus culturas de lectura y escritura fue suprimida y sustituida por la red de significados que los castellanos crearon alrededor de tipos similares de prácticas culturales. Si bien la traducción de *amoxtli* como *libro* puede ser correcta en la medida en que ofrece la mejor alternativa en el léxico español también es engañosa porque no tiene en cuenta el significado etimológico de las palabras y la función social relacionada con esas traducciones en los idiomas respectivos. Como consecuencia las ideas asociadas con el objeto designado por *amonxli* fueron suprimidas y reemplazadas por las ideas y el cuerpo de conocimientos asociados con la palabra *libro* en el léxico y las expresiones de la cultura (castellana) a la que se tradujo el original. La traducción de *amoxtli* por *libro* no capta las diferencias en la conceptualización de las actividades relacionadas con el objeto, como "escribir"/*tlacuiloliztli* y "leer"/*amoxitoa*. Una descripción parcial del conocimiento asociado

89 Se podría argumentar que los seres humanos no tenemos habla sino que somos habla. Este principio no se podría reconciliar, fácilmente, con la visión "instrumental" del habla; sin embargo, percibo que las dos ideas son complementarias más que contradictorias. Por un lado, es posible decir que "los seres humanos somos habla", tomando el habla como una de las características que distinguen diferentes especies de sistemas nerviosos vivos. Por otro lado, parece bastante obvio que los seres humanos convertimos el habla en un instrumento de interacciones semióticas, incluida la organización y transmisión de conocimientos y educación, la organización de la sociedad, la expresión de acuerdos y desacuerdos, el control de las personas y el ejercicio del poder social.

con la palabra libro y con los verbos escribir y leer en la España de los siglos XIV y XV y una comparación con sus equivalentes en náhuatl (*amoxtli*, *tlacuiloliztli*, *amoxitoa*) haría evidente que los aztecas difícilmente podrían haber tenido libros en el sentido en que los castellanos comprendieron esa palabra ni los castellanos podrían haber tenido *amoxtli*[90].

Aunque es posible generalizar diciendo que la escritura (en el sentido de rayar en superficies sólidas o utilizar cualquier tipo de material destinado a codificar significados) es una actividad común a las culturas en este planeta (y es de suponer que todas las culturas con sistemas de escritura tengan expresiones para designar estas actividades) *la conceptualización* (es decir, la "red de significado") asociada con la palabra y la actividad es culturalmente específica. La misma afirmación podría ser hecha en relación con la materialidad de los portadores de signos y su conceptualización en diferentes culturas. *Libro* no es ni el nombre ni el concepto universal asociado con las superficies sólidas en las que se inscriben, preservan y transmiten signos gráficos. Es solo desde el punto de vista de una cultura capaz de aplicar su concepto regional a prácticas y objetos similares de otras culturas que podemos ver las antiguas tabletas de arcilla de Oriente Medio y los papiros egipcios como precursores de los libros Occidentales y cristianos[91]. Si la hipótesis es que *libro* designa el objeto e implica su representación en una red de interacciones semióticas entonces la pregunta "¿qué es un libro?" debe ser respondida de la misma manera que la pregunta "¿qué es la escritura?": un libro no es un objeto cuya propiedad esencial pueda ser identificada sino, más bien, una interpretación cultural y regional de un tipo específico de objeto. La escritura sigue la misma lógica, aunque refiere a una actividad y no a un objeto. Los mexicas refirieron a *la tinta roja y negra* para describir una actividad similar a lo que los castellanos conocían como escritura[92]. El desarrollo del habla y la extensión de las manos para rayar superficies sólidas aumentaron la complejidad de la conducta semiótica en la especie *Homo* y contribuyeron a la consolidación de las características que reconocemos como

---

90 Esto no es nada nuevo. El hecho de que los libros aztecas eran diferentes de los libros castellanos es bastante obvio. Robertson (1959), por ejemplo, colocó la palabra entre comillas pero después comparó la pintura precolombina con la del Renacimiento europeo. El problema no radica en "percibir" lo diferente sino en pensar dentro de su marco. Robertson percibió la diferencia, aunque su descripción de los "libros" aztecas lo hace a uno dudar (véase Robertson 1959:29ff).

91 Para una perspectiva sobre la práctica, la transmisión y la conceptualización de la escritura en el mundo árabe véase el maravilloso libro de Pederson (1984) *El libro árabe*. Pederson escribió para una audiencia Occidental y usó con naturalidad la palabra libro en el título; sin embargo, de acuerdo con la discusión previa el título debería haber sido *El kitab y al-kitab* árabes, lo que hubiera puesto el énfasis en la escritura humana y sagrada y no en el objeto que resulta de la inscripción de signos gráficos.

92 Ananda Wood (1985) transcribió varios relatos autobiográficos de Kerala en los que el aprendizaje del alfabeto estaba unido al ritual de inscribir las letras en la lengua.

humanas. Debido a que en Occidente el concepto de escritura se asoció con actividades de rayar o dibujar signos gráficos en superficies sólidas fue muy difícil la interpretación y aceptación de los quipus peruanos como escritura.

Si las propiedades que hacen que un objeto sea un libro no están en el objeto ni en la clase de objetos (sobre todo porque no hay tal cosa como un significado esencial que sostenga todas las ideas diferentes del libro sino, más bien, concepciones cambiantes de los portadores de signos) entonces tenemos que buscar una respuesta a la pregunta no en el objeto sino en las descripciones culturales específicas que consensualmente denominan tal objeto y clase de objetos *libro o amoxtli*. Así, la pregunta cambia: ¿qué tipo de concepción/descripción asocia una cultura con una clase de objetos físicos hecha de marcas gráficas en una superficie sólida o en cuerdas anudadas y de colores? También podrían ser estas: ¿quién considera "libro" un objeto físico con un determinado conjunto de características?; ¿qué tan basada está la idea de "libro" en el alfabeto y en el alfabetismo?; ¿qué tipo de "libros" encontramos en sociedades con sistemas de escritura no alfabéticos? Una posible respuesta a este conjunto de preguntas parece obvia: *amoxtli* y *vuh* fueron palabras acuñadas para designar una clase de objetos en las civilizaciones mesoamericanas cuyos sistemas de escritura eran picto-ideográficos mientras que *libro*, en el siglo XV, fue una palabra usada para designar una clase de objetos dentro de una sociedad en una compleja etapa de escritura alfabética. Esta respuesta, sin embargo, no dice mucho sobre las conceptualizaciones asociadas, en cada cultura, con las palabras en cuestión. Para estudiar este asunto es necesario relativizar nuestro concepto de *libro* y convertirnos en observadores de nuestros propios presupuestos culturales. Veamos primero el tema de la escritura y después el del libro.

De acuerdo con cálculos actuales las líneas biológicas de los homínidos a las que pertenecen los seres humanos forman un linaje de unos quince millones de años. Los rasgos humanos a los que uno está acostumbrado hoy se consolidaron más recientemente (hace unos tres millones de años). Uno de los aspectos cruciales de esta consolidación fue la aparición de un tipo particular de interacción semiótica: el habla. Todas las especies de animales (organismos constituidos por sistemas nerviosos) se caracterizan por sus comportamientos ontogenéticos, comunicativos y semióticos. Los primeros dan cuenta de todas las acciones del individuo; los segundos de su tendencia a vivir en "común unión" con otros individuos de la misma especie; los terceros de su capacidad para intercambiar signos. Vivir en común unión implica el comportamiento comunicativo y, por lo tanto, la transmisión y el intercambio de signos. Si el habla y la escritura distinguen la especie *Homo sapiens* de otras especies leer (del latín *legere*, discernir) parece ser un aspecto en el ámito de las interacciones semióticas común a todas las especies de animales: aunque no todas las especies de organismos constituidos por sistemas nerviosos y extremidades utilizan las extremidades superiores para escribir son, sin duda, capaces de discernir (es decir, de leer) el comportamiento semiótico de otros animales, así como los cambios en la naturaleza.

Si bien es cierto que con el habla se introdujo una forma de interacción semiótica que tuvo un impacto significativo en la configuración biológica (agrandamiento del tamaño del cerebro) y en la organización de la vida comunal (ley, vida familiar, planeación)[93] (Ecles 1989; Bickerton 1990) con la escritura (desde la pictografía al alfabeto) se alcanzaron la reestructuración del pensamiento y la reorganización de la vida social[94]. La escritura (en el sentido general de la utilización de las manos y la extensión de las manos con un instrumento afilado, pincel, pluma, etc), junto con el habla, distingue la red de interacciones semióticas propias de los seres humanos de la más limitada que se encuentra en otras especies animales. La escritura (inscripción de signos gráficos —no solo letras— en superficies plana, incluidas piedras, cortezas de árboles y papiros, con fines de interacción comunal), que me interesa por sus vínculos con el libro, parece ser común a la especie humana; el libro, sin embargo, no lo es. El libro podría ser concebido como un objeto general entre comunidades con diferentes sistemas de escritura si y solo si existiera un acuerdo para llamar "libro" cualquier tipo de material o superficie sólida en el cual se inscriben signos gráficos (es decir, el libro como mero objeto). De igual manera *amoxtli* podría cumplir la misma función si se adoptara el nombre y el criterio de la civilización azteca. "Libro" es culturalmente específico de la civilización Occidental y fue extendido globalmente junto a su expansión económica, política y cultural.

Observaciones finales

Espero haber evitado los peligros de colocar un colonizador todopoderoso frente a un nativo sumiso al tomar una ruta de montaña en la que el camino serpenteante que seguí coloca al lector frente a una gran vista panorámica. Es posible que usted haya percibido, en la distancia, que la semiosis colonial implica interacciones constantes en las que las relaciones de dominación son, a la vez, inevitables y confrontadas; en las confrontaciones y entrelazamientos las interacciones que ocurren llevan a apropiaciones y adaptaciones de los miembros de las culturas en conflicto. En los entrelazamientos de la cosmología invasora y la invadida la confrontación, oposición y reacomodo frente a la cosmología invasora y al poder oficial son realizados de diversas formas. El habla, la escritura y los portadores de signos, así como su conceptualización, conformaron durante los primeros siglos

93 Sigo aquí a Maturana y Varela (1987:205-239).

94 Por "restructuración del pensamiento" no estoy refiriendo al supuesto salto cualitativo alcanzado por la escritura alfabética. Una de las dificultades de esta tesis es que el ejemplo paradigmático siempre es la tradición clásica en Occidente (véase, por ejemplo, Havelock 1982). Refiero, más bien, a la extension de la función cerebral cuando se desarrollaron en las culturas humanas los medios visuales para registrar y clasificar la información. Véase Claiborne (1974). Para un enfoque más sofisticado, aunque fuertemente arraigado en la ideología de las consecuencias del alfabetismo (Occidental) y los "comienzos" griegos, véase De Kerchove y Lumdsen, eds. (1988:235-321).

de invasiones un conjunto de relaciones en el que tuvo lugar la colonización y también la sobrevivencia de las formas de vida originarias entrelazadas con las del invasor. La difusión Occidental del alfabetismo, vinculado a la idea del libro, también estuvo vinculada a la apropiación y defensa de territorios culturales, de un espacio físico cargado de significado. El concepto Occidental de libro se convirtió en un símbolo de la letra de tal manera que la escritura fue concebida, principalmente, en términos de los portadores de signos: el papel y el libro. Las prácticas de lectura y escritura fueron concebidas, cada vez más, en términos del transportador de signos; la lectura de la palabra se hizo cada vez más distante de la lectura del mundo, como el *tlamatini* hubiera preferido decir.

Paradójicamente la tecnología moderna nos ha devuelto a los "comienzos del libro" (*biblos*) porque los microfilms, las pantallas, los discos y las cintas se han convertido en los nuevos tipos de superficie sobre los que se inscribe la escritura. Las nuevas formas de almacenamiento y recuperación de información están en proceso de eliminar nuestros hábitos librescos. El ciberespacio, sin embargo, ha reemplazado las bibliotecas y los archivos materiales por la "nube cibernética". Pronto no vamos a necesitar recorrer los archivos físicamente para encontrar las piezas de información necesarias. Ya estamos teniendo acceso a menús alfabéticos y temáticos de los que podemos obtener lo que necesitamos. La metáfora del Libro Divino podría ser reemplazada, entonces, por la metáfora del Libro Electrónico, un banco de datos internacional en el que se incluirá todo el conocimiento. Un profesor de literatura que enseñe "La biblioteca de Babel" de Borges tendrá que explicar a sus alumnos lo que eran un "libro" y una "biblioteca".

Durante el proceso de colonización, sin embargo, el libro fue concebido por los castellanos como un contenedor en el que podía ser depositado el conocimiento sobre el Nuevo Mundo, como un transportador por medio del cual se podían transmitir signos a la metrópoli y, por último, como un texto donde la verdad se podía discernir de la falsedad, la ley imponer sobre el caos. El libro, además, también jugó un papel muy importante en el proceso inverso de transmisión de signos: desde la metrópoli a la periferia colonial. Los libros impresos facilitaron la difusión y reproducción de los conocimientos y reemplazaron, en el Nuevo Mundo, la práctica del *tlacuilo* y la función del *amoxtli* y contribuyeron a la colonización de las lenguas.

Parte II

La colonización de la memoria



Capítulo 3
Conservar memorias sin letras y escribir historias de pueblos sin historia

Historia, literatura y colonización

En la década de 1980 un animado debate sobre las relaciones entre la historia, la literatura y la ficción despertó el interés de los investigadores e intelectuales en las humanidades que expandían sus intereses a variadas formas de expresión y no solo se dedicaban a la literatura; en las ciencias sociales, por su parte, ocurrió un giro hacia los fenómenos discursivos en las humanidades y la interpretación del sentido de los fenómenos sociales ya no se limitó a las estadísticas y a los fenómenos empíricos. Las investigaciones de Hayden White ayudaron a ampliar el alcance de un tema muy discutido desde la década de 1950 en la historiografía y la filosofía de la ciencia[95] pero en gran medida ignorado en las ciencias humanas. El debate, iluminador en muchos aspectos, se mantuvo, sin embargo, en el ámbito de la letra y la conceptualización Occidental de la historia, la literatura y la ficción. Dos de las fórmulas popularizadas por White (1978), "la ficción de la representación fáctica" y "la historia como artefacto literario", ilustran mi argumento[96].

En Occidente la historia (esto es, la historiografía) y la literatura tienen en común una narrativa alfabética escrita. La idea de que toda narrativa sobre hechos y acontecimientos es ficticia fue apoyada por la creencia de que una narrativa escrita alfabéticamente no captura la esencia de los acontecimientos sino que, por el contrario, es una organización particular de ellos. Sin embargo, las similitudes entre la historia y la literatura no eran compatibles en la ficción y verdad de los acontemientos narrados. Mientras que la historia en el Renacimiento tenía bases retóricas que regulaban la verdad de lo narrado la literatura provenía de una concepción lógico-filosófica del discurso (e.g., la poética) que acentuaba la ficción de los acontecimientos del relato. La primera creencia estaba regulada por convenciones que regían la construcción de narrativas verbales escritas; la segunda por convenciones que regulaban las

95 Una visión de conjunto de este debate se puede encontrar en el libro editado por Patrick Gardiner (1964).
96 Más recientemente, y desde la perspectiva de los estudios literarios, veáse Gossman (1990). Una exposición más extensa de mis puntos de vista sobre las relaciones entre la historia, la literatura, la ficción y la verdad puede encontrarse en Mignolo (1985,1993).

relaciones que un discurso establece con el mundo y por nuestra convicción acerca de su fiabilidad o veracidad con respecto a los acontecimientos narrados.

Una segunda característica del debate fue su marco cronológico. Con unas pocas excepciones los ejemplos paradigmáticos que lo alimentaban fueron tomados de la historiografía Occidental desde el siglo XVIII —un periodo interesante, de hecho, ya que fue cuando el concepto de literatura sustituyó al concepto renacentista de poesía. Adicionalmente, el concepto de ficción sustituyó la noción de mimesis y verosimilitud y se convirtió en uno de los rasgos distintivos de las narrativas literarias. En este capítulo voy a retroceder en el tiempo y el espacio para des-cubrir formas co-existentes de escribir, registrar y transmitir el pasado que permiten replantear el debate sobre la ficción, la literatura y la historia en el contexto del alfabetismo, la colonización y la escritura de historias de pueblos considerados sin historia por quienes controlaban el conocimiento y las concepciones historiográficas (Mignolo 1994b).

Los debates sobre la historia, la literatura y la ficción adquirieron una nueva dimensión con la historiografía introducida por el grupo hindú de estudios subalternos. La historia comenzó a ser explorada en su complicidad con el imperio, en este caso el británico. Ranajit Guha (1988) lo expresó sucintamente diciendo que la historiografía del nacionalismo hindú había estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo colonialista y nacionalista burgués originado como "producto ideológico de la dominación británica en la India". Gayatri Spivak (1988) subrayó la relevancia de los conceptos de territorialidad y de mujer en los estudios historiográficos subalternos. La territorialidad en los estudios subalternos se ancla en el parentesco y en la comunidad. En mi argumento, en cambio, la territorialidad se vincula más con la comunidad y con la implementación de la cognición por el grupo que está en el poder. La investigación de la construcción imperial del territorio y el despojo que ocasiona a las territorialidades locales es parte del proyecto de la decolonialidad del saber. Modernidad/colonialidad por un lado, decolonialidad por el otro. Quizás el aspecto más importante en la reformulación de la historiografía por el grupo de estudios subalternos sea la complicidad entre el sujeto y el objeto de la investigación (como he tratado de desarrollar en la Introducción), entre los estudios subalternos (académicos) y la subalternidad (en la estructura social). Para decirlo en otras palabras, no solo importa la reformulación conceptual de la historia en tanto narrativa, literatura o ficción sino en entender que comprender el pasado incide en la forma como hablamos el presente. Hablar el presente implica intervención política y epistemológica en el pasado.

Durante los mismos años en que el grupo de estudios subalternos de la India estaba desmantelando la complicidad entre la historiografía y el Imperio Británico y construyendo nuevos vínculos entre la academia y la intervención política Edouard Glissant (1989) estaba aboliendo las lealtades entre la historia y la literatura y creando nuevos vínculos entre la academia y la intervención política. Glissant conceptualizaba la historia y la literatura, una vez más, tanto desde la perspectiva imperial (Historia

y Literatura con mayúscula) como desde la perspectivas colonizadas (historia y literatura con minúscula). Al hacerlo, Glissant comenzó a minar la legitimidad imperial de estos conceptos. Para Glissant la Historia y la Literatura eran solo instrumentos imperiales en la expansión de valores Occidentales para suprimir y subyugar otras formas de registrar el pasado y de encontrar medios de interacción para los que la literatura se convirtió en paradigma:

> La historia es una fantasía funcional de Occidente y se originó justo cuando "hizo" la historia del mundo... En ese momento la Historia se escribe con H mayúscula. Es una totalidad que excluye otras historias que no encajan en la de Occidente… La literatura, por su parte, alcanza una meta-existencia, la omnipotencia de un signo secular sacralizado que permite pensar a las personas con escritura que es justificado dominar y gobernar a los pueblos con una civilización oral… Esta doble hegemonía de una Historia con mayúscula y una Literatura consagrada por el poder absoluto del signo escrito fue enfrentada por los pueblos que hasta ahora habitaban en el lado oculto de la tierra, al mismo tiempo que luchaban por alimentos y libertad (Glissant 1989:64, 75-76).

Mi lectura de la conservación de los registros de la memoria en las civilizaciones de Mesoamérica y de Europa está más cerca del enfoque de Glissant que de los enfoques de White y Guha. Intenta eludir la universalidad de la "historia" y de concebir la "historiografía" como un invento Occidental regional (sobre todo a partir de los legados renacentistas); también intenta concebir los registros para conservar la memoria y los recuerdos como un hacer de la especie humana, una de cuyas manifestaciones regionales fue la historiografía Occidental. El hecho de que este mantenimiento regional de registros fuera cómplice del imperio y de la expansión imperial le dio su valor universal y permitió a las agencias imperiales inscribir la idea de que los pueblos sin escritura eran pueblos sin historia y de que los pueblos sin historia eran seres humanos inferiores.

Alfabetismo y colonización de la memoria: escribir la historia de pueblos sin historia

Por más de un siglo —desde el Hermano Ramón Pané (quien permaneció en el Caribe y vivió con los amerindios entre el primer y el segundo viaje de Colón) hasta el franciscano Juan de Torquemada (quien, hacia 1615, finalizó una vasta narrativa en la que incluyó el origen de los mexica, la conquista de México y las actividades franciscanas durante el siglo XVI)— persistieron una preocupación y una queja (Pané 1974). La preocupación era la descalificación epistémica de las civilizaciones del Nuevo Mundo por no tener historia (debido a su falta de letras) y de su competencia para contar narrativas coherentes. Torquemada expresó su opinión de la siguiente manera:

> Una de las cosas que mayor confusión causa en una república y que más desatinados trae a los hombres que quieren tratar sus causas es la poca puntualidad que hay en considerar sus historias; porque si la historia es una narración de cosas acaecidas y verdaderas y los que las vieron y supieron no las dejaron por memoria, será fuerza al que después de acaecidas quiera escribirlas, que vaya a ciegas en el tratarlas, o que en cotejar las varias que se dicen gaste la vida y quede al fin de ella sin haber sacado la verdad en limpio. *Esto (o casi esto) es lo que pasa en esta historia de la Nueva España; porque como los moradores antiguous de ella no tenían letras, ni las conocían, así tampoco no las historiaban* (Torquemada 1977, Libro 1, Capítulo 11; añadí las cursivas).

La creencia de que solo el alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) permitía un registro fiable del pasado era tan autorizada entre los letrados castellanos del siglo XVI que la sociedad en la que vivían tradujo el *litteratus* medieval por *letrados* (hombres de letras) y cambió su significado: en la traducción se subrayó la materialidad de la letra más que la erudición del *litteratus*. La celebración de la escritura alfabética que analicé en los capítulos anteriores llevó a Antonio de Nebrija no solo a considerar la letra como el mayor invento de la humanidad sino, también, a explorar las conexiones entre la escritura alfabética y la historia.

En *Reglas de la ortografía en la lengua castellana* (1517) Nebrija repitió, casi al pie de la letra, lo que había dicho en su gramática castellana veinticinco años antes sobre la grandeza del alfabeto. No obstante, en este caso unió la invención de las letras a la gloria del príncipe y de todos quienes, estando en una posición de poder, necesitaban ser recordados:

> Porque ni Palamedes en la Guerra de Troya ganó tanto nombre en ordenar las batallas, en dar las señas, en comunicar el apellido, en repartir las rondas, I velas, en hallar los pesos I medidas; quanta en la invención de quarto Letras: la Y Griega, y tres que se aspiran CH, PH, TH (Nebrija 1517, Prólogo, pp 2-3)[97].

Sin duda hay una gran brecha y un camino indirecto entre la letra y la gloria del príncipe. La razón es que fue mediante la invención de las letras, en lugar de las estrategias de guerra, que se glorificó al príncipe. Sin embargo, también hay una conexión intrínseca entre la gloria y la letra que resurgió en la queja de Torquemada sobre la falta de letras entre los mexicas. El concepto de historia (o de historiografía) de Torquemada implicó la definición dominante de Cicerón forjada en la experiencia de las narrativas escritas alfabéticamente por

---

97 http://books.google.com.ar/books?id=8WfD1C2NiB0C&pg=PT4&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

los historiadores griegos y romanos, así como en el legado retórico de la Roma imperial (principalmente de Cicerón y Quintiliano). La creencia en la preservación exacta de los recuerdos y la glorificación del pasado por medio de la escritura alfabética dieron lugar a una fuerte complicidad entre el poder de la letra y la autoridad de la historia. Tan preocupado estaba Nebrija con la domesticación de la voz que las consecuencias de su esfuerzo desbordaron la conexión de primer nivel entre lo oral y lo escrito para llegar a un segundo nivel de alfabetismo cultural, en el que la domesticación de la voz incidía en el control de la memoria.

No debe sorprender que, a partir de esa filosofía del lenguaje y la escritura, los letrados castellanos se auto-nombraran para escribir la historia que —ellos decían— los sabios de las grandes civilizaciones del Nuevo Mundo no podían escribir correctamente debido a su falta de letras. Esta convicción duró tanto que incluso Bartolomé de las Casas, que luchó toda su vida contra la creencia de sus compatriotas y letrados de que los amerindios carecían de inteligencia y humanidad, no tuvo más remedio que admitir que pertenecían a la clase de bárbaros identificada con los analfabetos:

> A la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que, entre nosotros, es el latín), y así no saben exponer en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición (Las Casas, 2008, pp. 645-654[98]).

Era una creencia común de la época (claramente expresada en los tratados historiográficos[99]) que la historia se componía de palabras (escritas) y cosas. Por lo tanto, la "falta de historia" a la que referían los castellano no debe ser tomada como una ausencia de "cosas" importantes (acontecimientos, creencia, ideas, recuerdos) en el pasado de las grandes civilizaciones del Nuevo Mundo sino solo como ausencia de narraciones escritas alcanzadas por la acción de las letras. Los castellanos no cuestionaron el valor documental de las inscripciones mexicas o mayas porque caían dentro del rango de la documentación usada por los historiadores del Renacimiento para contar relatos sobre el pasado pero no dieron crédito a su valor filosófico. Los relatos mexica o mayas sobre su propio pasado fueron tomados por los castellanos como equivalentes a la evidencia aportada por las monedas, las medallas y otros tipos de inscripciones pero,

---

98 http://bartolome-lascasas.blogspot.com/search/label/Apologetica%20Historia%20Sumaria

99 La opinión de que la historia está hecha de palabras y de cosas era común a quienes fusionaron la filosofía retórica de la historia basada en Cicerón con la filosofía denotativa del lenguaje predicada por Platón. Para una síntesis de esa perspectiva en el Renacimiento italiano véanse Spini (1948) y Cotroneo (1971). Sobre la historiografía del Nuevo Mundo véase Mignolo (1981).

ciertamente, no como equivalentes a una narración escrita por Tucídides o Tácito. Es decir, fueron tomados como documentos.

¿Cómo narraban los mexicas su pasado? ¿Qué clase de evidencia buscaban los castellanos cuando dudaban de la precisión de los recuerdos escritos de sus pares mesoamericanos y andinos? La escritura mexica era fundamentalmente picto-ideográfica, con unos pocos signos para indicar sonidos. La *Figura 3.1* es una versión condensada de la *Tira de la peregrinación*, una narrativa que en su forma original está doblada como un acordeón de unos tres metros de largo y quince centímetros de ancho. La *Tira de la peregrinación* (que lleva el nombre del caballero italiano Bernardo Boturini Benaducci, quien la coleccionó junto con otras antigüedades mexicas hacia 1740) fue pintada, probablemente, hacia 1550. Aunque fue pintada bajo el dominio castellano fue hecha por un *tlacuilo*, probablemente de la primera generación después de la conquista, que conservó mucho el estilo de los antiguos códices. La *Tira* narra la peregrinación mexica desde Aztlán, lugar de origen, quizás en algún lugar entre el actual sur de California y el norte de México (estado de Chihuahua), a su punto de llegada, Chapultepec y Tenochtitlán (la actual Ciudad de México).

Veamos, brevemente, el primer “capítulo” (el episodio en la esquina superior izquierda) de la narrativa de la peregrinación (*Figura 3.2*). El hombre y la mujer sentados a la izquierda están presentados en las posturas y con las indumentarias mexicas convencionales para su género: ella sentada con los pies cruzados, cubiertos por su larga falda y *quechquemitl*; él sentado en su trasero, con sus piernas dobladas cubiertas delante de su capa. Si, por un lado, son típicas figuras humanas por otro han sido singularizadas con sus nombres propios: un escudo redondo (*chimalli*) unido a la cabeza de la mujer por una línea, identificándola como la sacerdotisa Chimalma. Su imagen transmite el significado de un individuo y de un grupo. La siguiente figura humana, sin nombre y de pie en su canoa, no tiene función de participante; más bien, transmite la acción de remar en el lago. El otro protagonista es el patrón tribal (y dios) Huitzilopochtli, convencionalmente indicado en el lado derecho de la pequeña cabeza humana que lleva como casco la cabeza de un colibrí. Los protagonistas son, por lo tanto, Chimalma, los mexicas y Huitzilopochtli[100].

Por supuesto, cambiar la materialidad de las prácticas de escritura genera concepciones paralelas de actividades de lectura. El verbo *leer*, como señalé antes, no existía en náhuatl. *Amoxitoa* se ha traducido como “leer un libro”, una expresión que podía ser entendida por un Occidental alfabetizado pero esa traducción no captura todo su significado ni nos dice nada sobre la conceptualización azteca del objeto, su conceptualización y su uso. *Amoxitoa* es una palabra compuesta cuyas raíces son *amoxtli*, un árbol del Valle de México y, por extensión, la corteza de un árbol en

100 En este asunto estoy en deuda con Elizabeth Hill Boone (1994, 1991).

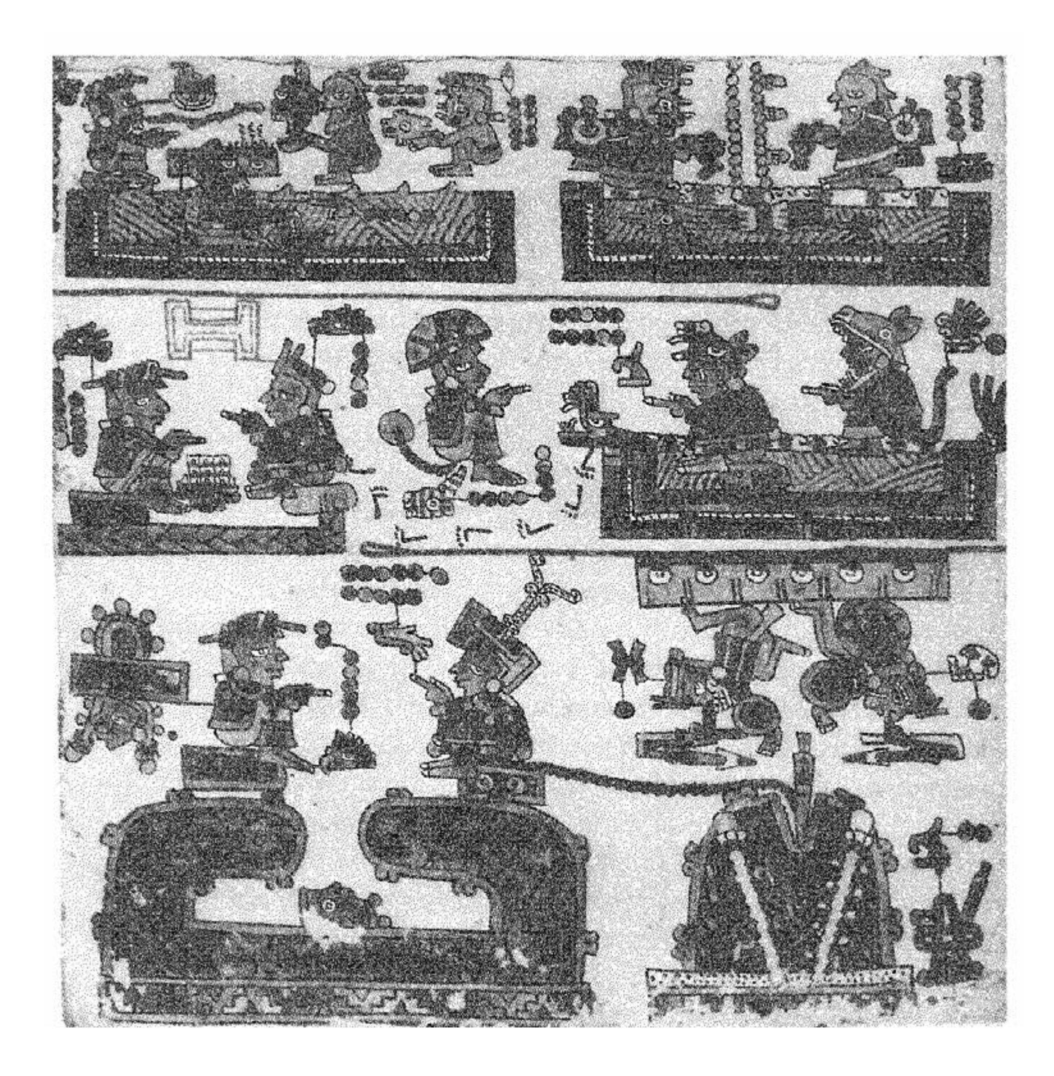


Figura 3.1 a. *Códice Selden*, de la region mixteca, pintado hacia 1521. Cuenta el relato del comienzo de una genealogía, comenzando en la esquina inferior derecha y procediendo a la manera de un bustrofedon. El nacimiento de un príncipe está indicado por el cordón umbilical.

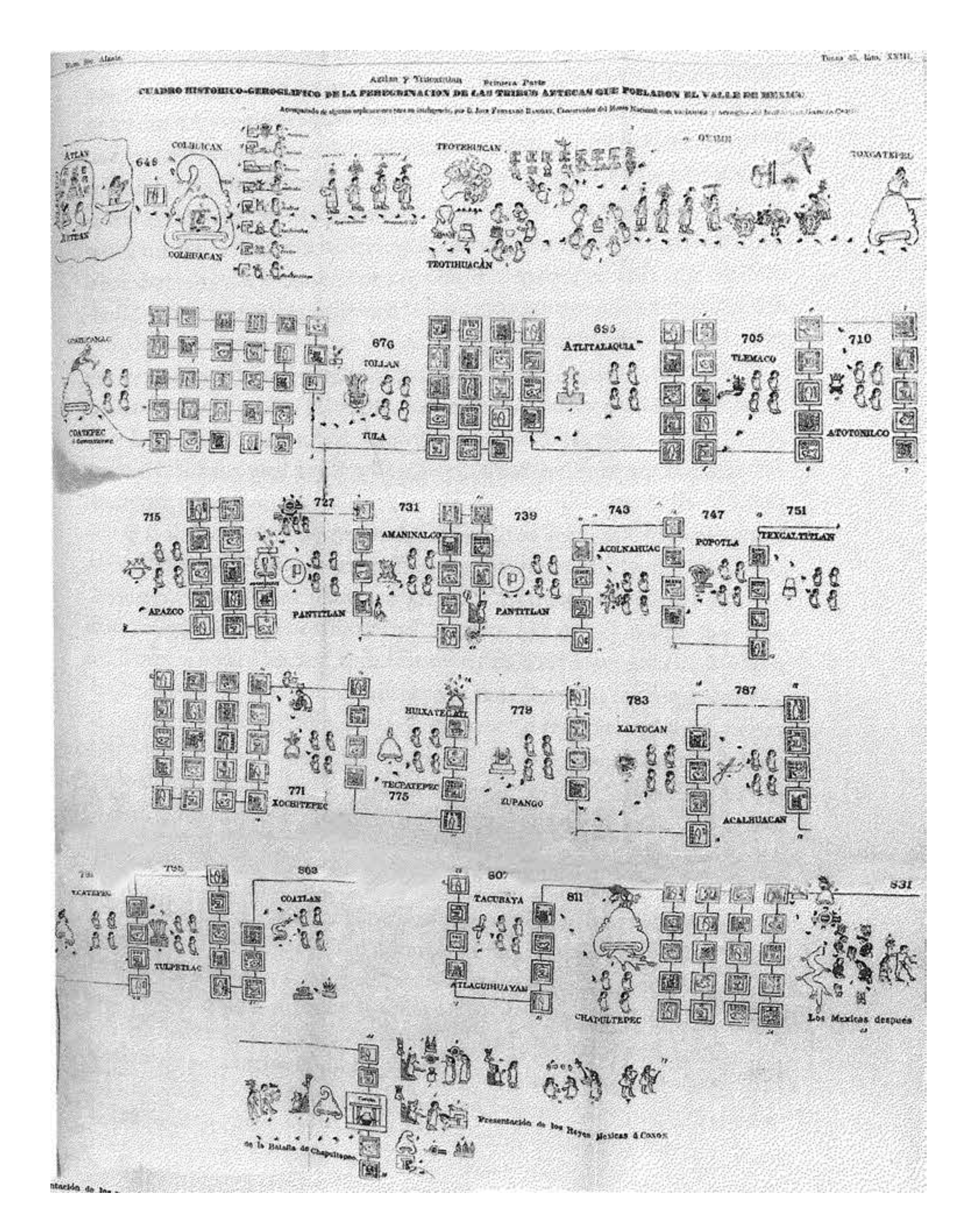


Figura 3.1b. *Tira de la peregrinación*: de Aztlán (arriba a la izquierda) a Tenochtitlán (abajo al centro).

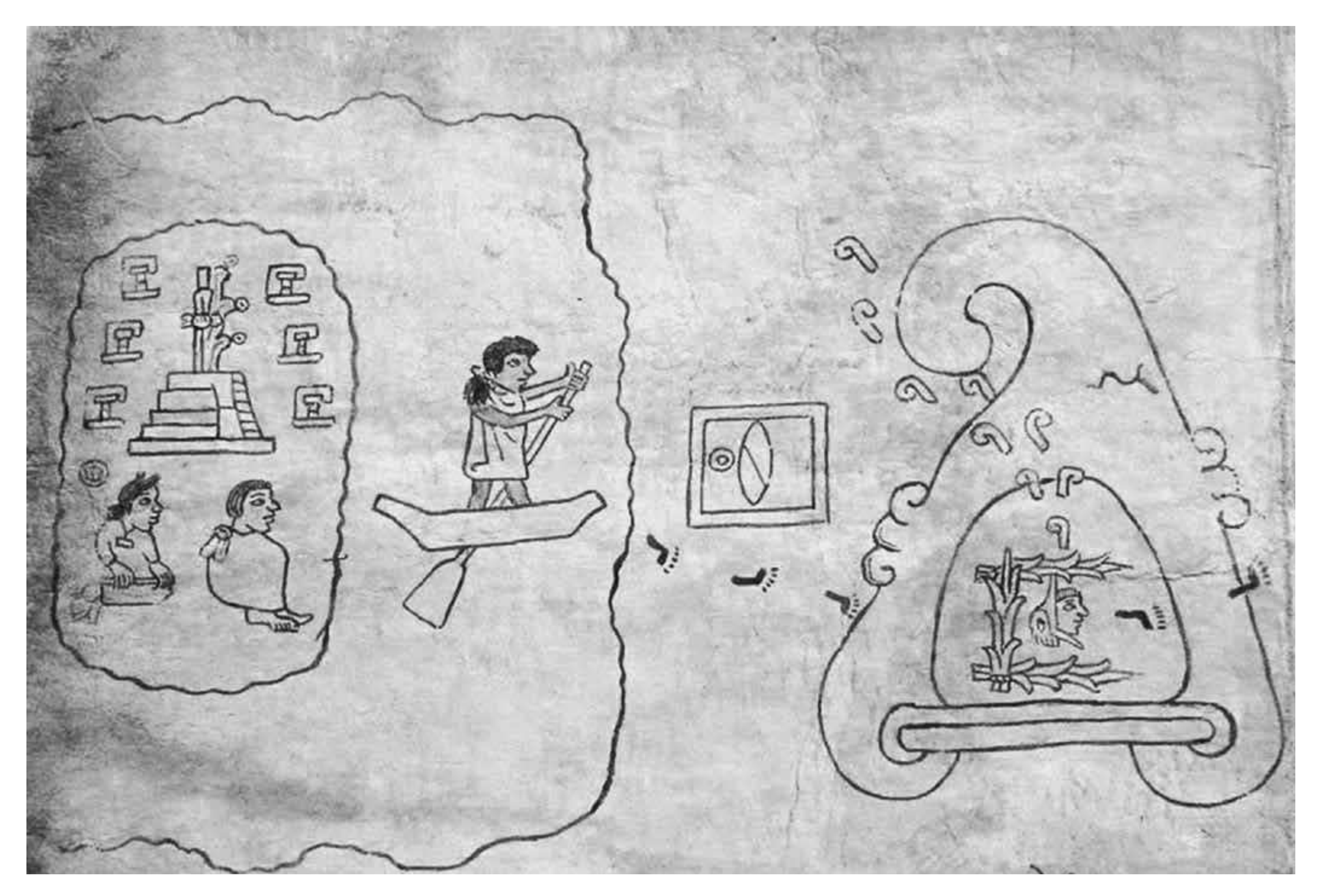


Figura 3.2. Detalle de la *Tira de la peregrinación:* primera escena, salida de Aztlán.

la cual se inscribió la escritura, y *toa*, que significa "narrar" o contar un relato. Uno puede conjeturar que quienes fueron entrenados para "leer" los "libros" (como la *Tira de la peregrinación*) miraban las imágenes mientras narraban o relataban. La interpretación debió cambiar junto con el intérprete y, sobre todo, cuando cambió el gobernante para quien trabajaba el intérprete. Torquemada se indignó con lo que percibió como relatos erráticos y significados inestables por parte de quienes miraban las grafías y contaban historias. Pensó que los relatos en escritura alfabética permitían el control constante del sentido y la fijación de lo narrado: la historia—en la concepción del momento— estaba hecha de palabras y de cosas. Torquemada fue incapaz de distinguir entre la necesidad humana de registrar el pasado y la variedad de formas que podía tomar el cumplimiento de esa necesidad. Fue difícil para él, como para cualquier letrado español, entender que los relatos (orales o indicados en grafías) que registraban el pasado podían funcionar de manera independiente, fuera del habla y de su control por la escritura alfabética; y que el lenguaje visual y las relaciones espaciales eran perfectamente comprensibles para quienes estaban familiarizados con las convenciones pictógráficas. Si comparamos los relatos mexicas pintados mediante los cuales registraron el pasado con las narrativas Occidentales alfabéticamente escritas que cumplieron el mismo propósito podemos identificar en ambos una matriz común constituida por los participantes, los acontecimientos, la ubicación espacial y el marcador temporal; también podemos encontrar que ambos tipos de narrativa tienen, entre otras, la importante función de construir identidades. Para los letrados renacentistas eso no era suficiente. Decidieron que la historia debía cumplir las condiciones establecidas por la experiencia de las narrativas históricas escritas alfabéticamente. Es por eso que decretaron que sus pares náhuatl, mayas o quechuas no cumplían esa condición y así los letrados castellanos se auto-nombraron para escribir la historia de estos pueblos —que los castellanos creían "sin historia"[101].

Aunque la noción de historia y de pueblos sin historia, procedente de una filosofía del lenguaje basada en la experiencia de la escritura alfabética, no fue hegemónica su influencia fue considerable durante el siglo XVI. Unas décadas antes de Torquemada el Padre Acosta (jesuita radicado en Perú) tomó posición en el debate sobre la inteligencia de los habitantes del Nuevo Mundo. Con argumentos persuasivos apoyó la idea de que eran seres humanos inteligentes: no carecían de inteligencia sino de letras. En el libro 6 de *Historia natural y moral de las Indias* Acosta (1590) afirmó que nadie había descubierto que "los indios hacen uso de las letras" y a partir de este supuesto desarrolló una teoría de la escritura basada en Aristóteles y en la experiencia de los sistemas de escritura

101 Es comprensible que las prácticas de decodificación de signos sean concebidas de acuerdo con la materialidad de los signos codificados y que en una sociedad con orientación alfabética la decodificación significara decodificar letras (e.g., Richaudeau 1969). El argumento que estoy tratando de hacer en este libro es que la universalización de prácticas semióticas regionales está relacionada con un *locus* de enunciación construido en el proceso de análisis y no con una perspectiva trascendente u objetiva.

chinos y amerindios. Acosta creía que las letras se inventaron para significar las palabras que pronunciamos y que las palabras eran señales inmediatas de los conceptos y los pensamientos del hombre (refería, por supuesto, a los seres humanos). Las letras y la voz fueron creadas para entender las cosas: la voz para quienes podían comunicarse directamente en el mismo espacio, las letras para quienes no podían estar presentes pero eran capaces de leer lo que había sido escrito. Acosta hizo hincapié en que las señales o los signos producidos para significar, distintos de las palabras, no podían realmente ser llamados letras, a pesar de que se podían escribir: una imagen pintada del sol no es un conjunto de letras escritas que denotan el sol sino una pintura que diseña su forma. Basándose en esta suposición hizo dos inferencias: (1) el hombre (la humanidad) tiene tres modos diferentes para registrar recuerdos: letras y escritura (los ejemplos principales eran los griegos, latinos y hebreos); pintura (Acosta encontró ejemplos en casi todas las civilizaciones conocidas); y cifras y caracteres; y (2) ninguna de las civilizaciones de las Indias utilizó letras pero sí empleó imágenes y figuras. Era apenas natural que a Acosta sorprendiera el informe de Tovar, jesuita que vivía en México, quien le informó sobre la cultura de los mexicas, sobre sus medios para registrar el pasado y sobre su forma elegante y sofisticada de hablar. ¿Cómo podían tener historia si no tenían escritura y cómo podían ser tan elegantes en su forma de hablar si no tenían retórica?, preguntó Acosta. Tovar, quien estaba familiarizado con el arte de la memoria de los mexicas, intentó explicar cómo recordar el pasado y recordar largas frases podían desempeñarse sin la ayuda de letras. Estuvo de acuerdo, sin embargo, con las preocupaciones de Acosta acerca de la falta de letras y de escritura entre los mexicas. En una carta a Acosta Tovar sugirió, incluso, que si tenían diferentes tipos de figuras y caracteres utilizados para "escribir las cosas" "sus figuras y caracteres no son eficaces como nuestra escritura"[102].

Estos ejemplos deberían ser suficientes para mostrar cuál era la teoría de la escritura de la historia en la que creían los letrados castellanos durante el Renacimiento. La complicidad entre la escritura alfabética y la historia, aplicada a las civilizaciones del Nuevo Mundo, provocó la tipología de la escritura hecha por Acosta, quien llegó a la conclusión de que cualquiera puede llevar un registro del pasado pero que la historia solo se puede escribir con letras. ¿Cuál era la base de esta concepción de la escritura de la historia? ¿Cuál era la filosofía de la historiografía que hizo posible esa conexión con la escritura?

Es bien conocido que en el legado de la Roma imperial obras como *Ad herennium*, *De oratore* e *Institutione oratoria* fueron tratados retóricos básicos en cualquier tipo de educación humanística; impusieron y transmitieron la idea de que la historia es narración y de que la narración es la parte central de la construcción de un texto

---

102 La carta de Tovar a Acosta fue reproducida por García (1881, 2:263-67).

(*dispositio*). También es un hecho conocido que Quintiliano en *Institutione oratoria* (Libro 2, Capítulo 5) distinguió tres tipos de narraciones: *fabula*, la más alejada de la verdad y aplicada a la tragedia y a la épica; *argumentum*, una narrativa fingida que se aplicaba a la comedia; e *historia*, que se consideraba la verdadera narración de los acontecimientos pasados. La complicidad entre la historia y el alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) proviene de una cultura cuyos miembros educados pudieron escribir sofisticados tratados de retórica para regular los discursos orales (oratoria) y las narrativas escritas (historia). Ellos sentaron las bases para concebir la escritura de la historia en términos de los fundamentos de la oratoria, un subproducto de la imposición y de la creciente importancia de la escritura alfabética como el dispositivo principal de aprendizaje. Más tarde las obras de Cicerón y Quintiliano, tratados básicos de educación humanista, formaron las mentes de quienes escribirían las historias de los castellanos en el Nuevo Mundo y la memoria de las civilizaciones colonizadas. Así fue como se fraguó la colonización de la memoria.

La descripción de lo que uno ve, el recuerdo de acontecimientos pasados y la concepción Occidental de la historia

El concepto de historia en el mundo Occidental nació al mismo tiempo que el alfabeto. Heródoto (c. 480-425 A.C.) y Tucídides (c. 460-400 A.C.) fueron considerados los padres de la historia y Grecia el lugar original de la escritura alfabética[103]. Aunque esta imagen podría ser impugnada desde la perspectiva de los nuevos desarrollos en la historia de la escritura (Naveh 1982; Harris 1986; Senner 1989) sospecho que todavía es creencia generalizada entre las disciplinas centradas en el lenguaje. El sustantivo griego ιστορία significaba investigación o aprendizaje por investigación, así como la narración por medio de la cual lo que se aprendía al indagar también se informaba. El verbo αφηγούνται (narrar, contar historias) indica la acción de investigar, más que un tipo específico de investigación, y su reporte fue designado como *historia* en el Renacimiento italiano. El escritor de ιστορία podría haber sido el testigo o pudo haber utilizado el informe de informantes que habían sido testigos directos de los acontecimientos. La temporalidad y la cronología de los acontecimientos no eran componentes necesarios de ιστορία. La conjunción de ιστορία y αφηγούνται con una cronología duradera de los acontecimientos narrados tuvo lugar muchos años después, cuando los escritores romanos comenzaron a indagar sobre el pasado de Roma y el comienzo del imperio. Tácito, quien escribió la historia de Roma en el siglo I, utilizó la expresión *anales* para relatar los acontecimientos que tuvieron lugar antes de su nacimiento e *historia* para relatar los acontecimientos contemporáneos; sin embargo, historiadores romanos como Livio (59 ac-17 dc) y

103 Esa perspectiva se puede encontrar en cualquier historia convencional de la escritura. Como señalé en el Capítulo 1, nota 55, Geoffroy Tory (1529) correlacionó "les lettres attiques" con "les lettres antiques". Una perspectiva cultural fue desarrollada por Havelock (1986, 1982).

Tácito escribían sobre un tema, Roma, que pudieron rastrear hasta su comienzo y a través de su desarrollo hasta sus propios días. Una diferencia importante entre Heródoto, por un lado, y Livio y Tácito, por otro, fue que estos dos últimos vivían en una sociedad en la que la escritura alfabética y la conservación gráfica de registros orales formaban parte de la propia sociedad. Heródoto y Tucídides, en cambio, vivían en una sociedad en la que los registros todavía se mantenían en la memoria y se transmitían oralmente. La definición de historia de Cicerón, basada en la experiencia romana, se convirtió en la definición estándar durante el Renacimiento europeo y fue repetida, a menudo, por los historiadores del Nuevo Mundo: *esse testem temporum, vitae magistram, vitam memoriae, veritatis lucen et vetustatis nuntian* (testigo de los tiempos, modelo de vida, vida de la memoria, luz de la verdad y mensajera de la antigüedad).

Pero hay más, y en otros horizontes de pensamiento. A fines del siglo XIV Ibn Khaldun (1332-1406), uno de los historiadores árabes clásicos, escribió una monumental *Muqaddimah*, una amplia síntesis o introducción a su *Kitab al-Ibar*, que Rosenthal tradujo como "Historia del mundo" (Ibn Khaldun 1958). El lector contemporáneo podría preguntar si "historia" en la traducción de Franz Rosenthal debe entenderse en el sentido que la palabra tenía para Heródoto o si estaría más cerca del significado latino de *historia*. Para los historiadores romanos la palabra tenía un significado más cercano a "un relato de acontecimientos pasados " que de "informe sobre acontecimientos presenciados". De hecho, la narrativa y el informe escrito de Ibn Khaldun se asemejan más a un compendio de la civilización humana, con especial atención al mundo árabe, que a una *historia* en el sentido de Tácito o Livio. Además, Khaldun concedió gran importancia a la filosofía. Aunque basó su trabajo en la significación de lo escrito (*kitab*) también fue consciente de la importancia de la filosofía en el entendimiento del pasado de la civilización humana y del presente de las sociedades árabes. En la traducción de Rosenthal Ibn Khaldun (1958, 1:6) señaló:

> Por otro lado, el sentido interno de historia [*kitab*] implica especulación y el intento por llegar a la verdad, sútil explicación de las causas y orígenes de las cosas existentes y conocimiento profundo del cómo y del por qué de los acontecimientos. Por lo tanto, [la historia (*kitab*)], está firmemente anclada en la filosofía. Debe ser considerada una rama de ella.

Entender la complicidad entre la escritura del pasado y el fundamento racional de su entendimiento (la filosofía) nos permite distinguir la noción de *kitab* en Ibn Khaldun de la noción de *historia* de Livio (1919), de la noción de *istoria* de Biondo (1963) y de la noción de *historia* de las Casas[104]. En Occidente hay una

104 Sobre el concepto de historia en Biondo véase Cochrane (1981). Sobre el concepto de historia en las Casas véase su introducción a *Historia de las Indias*, escrita hacia 1560.

notable tendencia a vincular la historia con la retórica en lugar de hacerlo con la filosofía, sobre todo después del poderoso legado de Cicerón y los historiadores romanos Bruni y Biondo. Si hacia el siglo XI tanto el mundo musulmán como el mundo cristiano Occidental eran herederos de la filosofía griega lo que ocurrió después los separó en una creciente relación diferencial de poder.

En Italia, hacia finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, las cosas comenzaron a tomar un nuevo rumbo. Casi diez siglos después de la caída del Imperio Romano Italia era un conglomerado de ciudades-Estado y se había convertido en el *locus* de un nuevo desarrollo en la escritura historiográfica. Cochrane (1973) describió las condiciones que facilitaron el desarrollo de una conciencia que influyó en la escritura historiográfica en Occidente hasta el siglo XVII (véanse Wilcox 1969; Struever 1970). La historiografía humanista, según Cochrane, mezcló una práctica de mantenimiento de registros (*ricordanza*), practicada por las familias ricas en las prósperas ciudades-Estado italianas, y la organización cronológica de hechos y acontecimientos cultivada por los cronistas medievales con la experiencia y la formación retórica heredadas del creciente dominio de las letras en el mundo romano. Los historiadores romanos (como Livio y Tácito) y los historiadores humanistas italianos (como Bruni y Biondo) compartían un profundo sentido del pasado basado en el almacenamiento de registros escritos que los distinguió de los historiadores griegos, para quienes la escritura de la historia estaba más relacionada con el informe escrito de la investigación de los acontecimientos actuales que con la reconstrucción del pasado con base en registros escritos. A diferencia de los historiadores romanos los historiadores humanistas del Renacimiento tenían una imagen del ascenso y de la caída del Imperio Romano al mismo tiempo que una perspectiva de los diez siglos transcurridos desde su caída hasta el presente de los historiadores renacentistas. En cambio, los historiadores del Nuevo Mundo no tenían una perspectiva semejante sobre el pasado. El pasado del Nuevo Mundo no estaba en sus memorias. Los relatos que los castellanos contaban y conocían habían iniciado en 1492. Paradójicamente, el sentido profundo del pasado de las grandes civilizaciones mesoamericanas y andinas era un pasado que no pertenecía a quienes escribían la historia (los castellanos) sino a quienes, en opinión de los castellanos, no tenían historia porque no tenían escritura. Quienes operaban en la escritura escribían lo que poco conocían, de segundas, mientras que a quienes conocían en sus cuerpos sus propias memorias no les era permitido escribirlas. Por eso los subalternos no pueden hablar, desde el siglo XVI. La tensión entre quienes vivían en sus memorias y quienes se auto-nombraron para escribir la historia de memorias que no vivían no fue un problema fácil de resolver, incluso por una persona cuidadosa e implacable como Bernardino de Sahagún. Los historiadores del Nuevo Mundo se acercaron a su objeto de estudio con un concepto de la historiografía heredado de las tradiciones romana y humanista, al mismo tiempo que se encontraron en una situación más parecida a la de Heródoto y Tucídides que a la de Livio o Biondo.

Quiero explorar un poco más este escenario, deteniéndome en el siglo VI, considerado como una de las primeras etapas en la configuración de la Europa moderna[105]. En retrospectiva, tres factores interrelacionados jugaron un papel importante en este proceso: el surgimiento del cristianismo, el legado greco-romano y la inmigración de las comunidades germánicas. Este siglo también se caracterizó por el contraste entre Bizancio, donde se estaba haciendo un esfuerzo para reconstituir el Imperio Romano, y Occidente, donde una pluralidad de ciudades-Estado recientes sustituyó a la unidad creada por la Roma imperial. Hispania (o Península Ibérica) estaba vinculada con Bizancio y, junto con África e Italia, fue uno de los puntos estratégicos para la reconstrucción bizantina del *orbis terrarum* inspirado en el Imperio Romano. Hispania fue el lugar donde los hispano-romanos resistieron a Bizancio. Sevilla fue testigo de la expansión musulmana en el siglo VIII. Un siglo antes, en el año 556, durante el Renacimiento de la cultura visigoda, Isidoro nació en Sevilla. Isidoro de Sevilla es un buen ejemplo del intelectual hispano-romano del siglo VI: contribuyó a forjar una noción de la historia relacionada con la escritura alfabética que, a la postre, resultaría crucial para la futura expansión del Occidente cristiano y para la construcción de una nueva idea de Europa. La concepción y la escritura de la historia fueron, sin duda, pasos importantes para consolidar el legado clásico. La historia como una disciplina o práctica discursiva se convirtió en una herramienta importante en esa empresa. Indaguemos, entonces, el concepto de *historia* de Isidoro de Sevilla.

El Libro I de su famosa *Etimologiae* (Isidoro de Sevilla 1983) comienza con una exploración de la letra (Capítulo 3) y termina con una definición de la historia de la escritura (Capítulos 41-44). Isidoro tomó esta relación de la distinción que hizo Varro (1951) entre el *trivium* y el *quadrivium* en la educación superior. La escritura de la historia era un subcomponente del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica). En opinión de Isidoro la letra había sido inventada para escribir y mantener los "recuerdos de las cosas" (*res memoria*). Las letras, de acuerdo con una imagen contundente utilizada por Isidoro, nos permiten "atar las cosas", evitando que "huyan con todas esas cosas que se olvidan":

> El uso de las letras se introduce para conservar el recuerdo de las cosas, pues para que no huyan por el olvido, se atan con las letras; pues en tanta variedad de cosas, ni todas se podrían aprender de oidas, ni facilmente se retendrían en la memoria (Isidoro de Sevilla 1983, Libro 1, Capítulo 3).

En este contexto Isidoro trajo a colación la noción de *literatio* (alfabetismo) introducida por Varro para referir "los conocimientos de lectura, escritura y cómputo". Incluyó la enumeración (*numeratio*) en el concepto de alfabetismo y dio

105 En Amin (1989) puede encontrarse una síntesis de este proceso desde el punto de vista del mundo árabe. El impacto del "descubrimiento" de América en la construcción del eurocentrismo fue discutido, extensamente, por O'Gorman (1958).

por sentadas las conexiones entre la letra (*litterae*) y el acto de leer (*legere*) porque, dijo, la palabra *letra* viene de *legiterae*, que significa "abrir el camino para quienes leen" [*legenti iter*], así como el hecho de que lo que se repite se repite en el acto de la lectura (*in legendo iterantur*). Esta interpretación muestra que a la vuelta del siglo VI el significado original de *legere* (discernir) había adquirido un sentido restringido, el de "discernir las letras del alfabeto" o leer (*lire*, en italiano)[106].

Isiodoro infirió de Cicerón su concepto de historia. La historia, dijo Isidoro, es la narrativa de los acontecimientos pasados y también la manera de conocerlos. No se inquietó por su traducción del griego *apo tu historein* (ver o saber) o por el hecho de que la expresión griega que estaba traduciendo hacía hincapié en la acción de ver (el conocimiento actual y la acción del ojo o de los testigos) en lugar de recordar acontecimientos pasados. Isidoro no percibió diferencias entre los conceptos griegos y latinos de la historia; mucho menos se preocupó por las consecuencias de su traducción cuando señaló, por ejemplo, que "Pues entre los antiguos, nadie escribía historia más que aquellos que eran testigos y habían visto las cosas que narraban, pues mejor conocemos lo que hemos visto que lo que sabemos de oídas" (Isidoro de Sevilla 1983, Libro 1, Capítulo 3). En otras palabras, Isidoro no estaba preocupado por la distinción entre una narrativa de acontecimientos presenciados (que se convertirán en hechos del pasado desde una perspectiva futura) y un relato del relato de acontecimientos presenciados. Puesto que no estaba interesado en esa distinción fue capaz de combinar una concepción de la historia como narrativa de acontecimientos pasados con una concepción de la historia como narrativa de acontecimientos presenciados:

> Las cosas que se ven se refieren sin equivocación. Esta disciplina pertenece a la gramática, porque se escribía solo lo que era digno de ser tenido en memoria. Por tanto, las historias se llaman monumentos, porque perpetúan las cosas señaladas. Se les llamó *series* por traslación, tomado este nombre *a sertis florum*, de guirnaldas de flores.

La falta de distinción entre la historia como informe de los acontecimientos actuales por un testigo ocular y la historia como registro de acontecimientos del pasado permaneció en Isidoro cuando describió los "géneros históricos". Por un lado, distinguió tres géneros de acuerdo con los métodos de organización del tiempo (*efemerides*, conteo por día; *calender*, conteo por mes; y *anales*, conteo por año). Por otro lado, distinguió *historia* de *anales* en el supuesto de que estos últimos eran narrativas de los tiempos antiguos y de acontecimientos del pasado

---

106 Una espléndida síntesis del alfabetismo y de la educación durante estos siglos puede encontrarse en Riche (1962). El Capítulo 6 de su libro está dedicado a la eduación de los laicos en Galia y España. Ese capítulo, tanto como el libro en su totalidad, ofrece una perspectiva contemporánea de muchos de los temas tratados por Aldrete en su estudio sobre el origen de la lengua castellana.

que el historiador no había presenciado mientras que *historia* era una narrativa de los acontecimientos que tenían lugar en la época del historiador[107].

En Italia, nueve siglos después de Isidoro de Sevilla, la historiografía humanista comenzaría a borrar la distinción entre anales e historia. La comprensión de “historia” (*apo tu historein*) como relato de un testigo ocular comenzó a ser concebida como la narrativa de los acontecimientos del pasado que se salvaron del olvido por los registros escritos y fueron transmitidos a las generaciones futuras por relatos en escritura alfabética. Los historiadores del Nuevo Mundo se encontraron en una situación similar a la de Isidoro de Sevilla y, más tarde, a la de los humanistas: fueron incapaces de aceptar que los acontecimientos del pasado pudieron haber sido registrados sin la necesidad de letras; a diferencia de Isidoro, sin embargo, no pudieron reconocer la distinción entre anales e historia. En el contexto de la discontinuidad de la tradición clásica podemos entender algunas de las tensiones y dilemas enfrentados por los historiadores del Nuevo Mundo y algunas de las peculiaridades de la historiografía del Nuevo Mundo que discutí en la sección anterior.

Registrar el pasado sin palabras escritas: tipos discursivos paralelos a los de la tradición clásica Occidental

Un gran y creciente número de estudios en etnografía del habla y en taxonomía popular en los últimos cuarenta años ha demostrado, de forma convincente, que las categorías Occidentales de géneros discursivos, tan poderosamente codificadas durante el Renacimiento europeo y transmitidas a la periferia colonial como parte del paquete de difusión del alfabetismo alfabético, fueron, al igual que la noción Occidental de historia, una conceptualización regional de tipos discursivos y no una categoría universal que permitiría establecer las tipologías discursivas no Occidentales[108]. Esos estudios son de gran ayuda para imaginar lo que los castellanos (así como, más adelante, los colonizadores ingleses, franceses o alemanes) podrían haber malinterpretado al usar las categorías Occidentales como modelo para entender los tipos discursivos no Occidentales en lugar de pensar en un modelo de categorización humana para comprender las similitudes y diferencias entre mexicas y castellanos. En realidad los castellanos no estaban en condiciones de hacerlo. Si lo hubieran hecho no habría ninguna razón para escribir este libro.

107 Cuando Isidoro tuvo que identificar el origen de historia no puso a Heródoto en primer lugar. Puesto que había establecido que las letras griegas y latinas tenían origen en el hebreo (Isidoro de Sevilla 1983, Libro 1, Capítulo 3) fue natural que considerara a Moisés como el primer historiador que escribió sobre el comienzo del mundo. Heródoto fue solo el primer historiador griego.

108 Las formulaciones iniciales de este problema se encuentran en Dundes (1966), Ben-Amos (1976) y Calarne-Griaule (1965). Un enfoque a la crítica de géneros desde esta perspectiva puede encontrarse en Mignolo (1982-1983, 1989).

En los capítulos anteriores mostré algunos ejemplos de géneros relacionados con la escritura. Un ejemplo particularmente claro es el del historiador de Texcoco Fernando de Alva Ixtlilxóchitl cuando se refirió a los conocimientos basados en las fuentes (registradas en la escritura azteca) en las que está basada su narrativa histórica, siguiendo las convenciones historiográficas Occidentales. Miguel León-Portilla (1982) ofreció un complemento útil a la descripción de Ixtlilxóchitl con su reconstrucción de una familia de palabras náhuatl que expresan la conceptualización mexica de los discursos orales y de los registros escritos[109]. El concepto de *toltecáyotl*, que tradujo como *toltequidad* o peculiaridad de la identidad cultural tolteca[110], es el más incluyente. *Toltecáyotl* era una palabra empleada entre los toltecas (la civilización anterior a los mexicas, de la cual estos reclamaban su legado cultural) para referir a la tradición y a la identidad cultural de una comunidad humana y social conservada, entre otras formas, por medio de transmisiones orales y escritas. *Toltecáyotl*, agregó León-Portilla (1982:23),

> …abarcaba la *tinta negra y la tinta roja* —la sabiduría—, la escritura y el calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes, entre ellas la música de las flautas, bondad y rectitud en el trato de los seres humanos, el arte del buen comer, la antigua palabra, el culto de los dioses, dialogar con ellos y con uno mismo (cursivas añadidas).

El concepto *toltecáyotl* parece haber escapado al escrutinio de los primeros cronistas, misioneros y letrados puesto que cuestionaron la competencia de los sabios toltecas para contar relatos coherentes y nunca prestaron atención a las acciones y acontecimientos en la lógica de esas civilizaciones para mantener los lazos de las comunidades y para definir su identidad cultural. Si los misioneros hubieran notado que *toltécatl* originaba *toltecáyotl*, derivada de *tollan* (la ciudad de los toltecas); y que entre sus significados estaban, en primer lugar, la persona que vive en un *tollan* o que pertenece a la comunidad tolteca y, en segundo lugar, los artesanos y los sabios, habrían percibido que los toltecas en el norte y los aztecas en el Valle de México no eran civilizaciones tan diferentes a la del reino de Castilla. De *toltécatl* procedía *toltecáyotl*, que significa "el conjunto de todo aquello que pertenece y es característico de quienes viven en una *tollan* o ciudad" (León-Portilla 1982:18). En el Occidente latino el concepto equivalente sería *civilización*, derivado de *civitas*, que significaba, en particular, "la condición o privilegios de los ciudadanos (romanos), la ciudadanía" y, en general, "los ciudadanos unidos en una comunidad, el cuerpo político, el Estado" (Lewis y

---

109 De interés particular para esta discusión son los capítulos "Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura," pp 15-35; "El México antiguo, ¿capítulo de la historia universal?", pp 36-52; "El testimonio de la historia pre-hispánica en Náhuatl," pp 53-71; y "Una categorización de la historiografía Náhuatl y de la que a ésta siguió en el siglo XVI," pp 72-100.

110 Tula fue el centro de la civilización Tolteca hacia el siglo IX, precediendo al desarrollo mexica en el Valle de México entre el siglo XIII y los comienzos del siglo XVI.

Short 1980). Los mexicas tenían su propio conjunto de términos para designar su modo de preservar sus recuerdos y su tradición[111].

Si *toltecáyotl* era un concepto clave en la construcción tolteca de su identidad, con la que está relacionado cualquier tipo de "historia", *tlatóllotl* era una palabra clave en el campo semántico dedicado a la conceptualización de las configuraciones discursivas y de los tipos discursivos. *Tlatóllotl* deriva de *tlatolli*, cuyos significados fundamentales son, en primer lugar, "palabra" o "discurso" y, en segundo lugar, "palabra-memoria" o "discurso-memoria", un discurso cuya función es preservar y transmitir la memoria del pasado. En este segundo sentido también podría entenderse como "discurso esencial", el discurso mediante el cual la comunidad interpretaba, expandía y transmitía la idea de sí misma y las huellas de su pasado (León-Portilla 1982:58ss). Mientras que el primer sentido remitía a la competencia en el habla de todos los miembros de la comunidad el segundo era más restringido y aplicaba a un tipo más limitado de discursos, aquellos que requerían determinados roles sociales para su ejecución y aquellos relacionados con la fijación y la preservación de la memoria colectiva. Lo que es interesante acerca de los usos de *tlatóllotl* es que podía ser aplicado tanto a acciones orales como escritas[112]:

> Lo que al comienzo fue sólo objeto de *tradición oral* pasó a ser tema y contenido de los *libros indígenas*, cuya escritura comprendía representaciones estilizadas de distintos objetos, es decir, pictografías, asimismo ideogramas y, en menor grado, glifos de carácter fonético (León-Portilla 1982:60; cursivas añadidas).

La distinción azteca entre signos orales y escritos para conservar y registrar los recuerdos de la comunidad contradecía, en cierto sentido, el fuerte énfasis en la escritura que puso Occidente en relación con la historia y creó un paisaje de géneros discursivos en el que los tipos orales y escritos eran parte de una configuración discursiva conocida como *tlatóllotl*. En el siglo XVI la configuración discursiva que Occidente llamó *historia* solo aceptaba como miembros de su clase a discursos escritos (narrativa histórica, biografía, crónica) y creó, en consecuencia, un paisaje en el cual solo los géneros escritos eran parte de la configuración

111 "La sociedad náhuatl prehispánica se sentía verdaderamente en posesión de una herencia (*topializ*), de plena significación cultural (*yuhcatiliztli*), fruto de la acción de los antepasados que debía proseguirse para fortalecer lo más valiosos del propio ser" (León-Portilla 1982:17).

112 Simeón (1963) tradujo *tlatóllotl* como "historia, proceso, vida, biografía" e hizo la distinction entre formas diferentes de referir a la "biografía" de los varios roles lingüísticos involucrados en el proceso de comunicación: "*notlatollo*, mi proceso, mi biografía; *motlatollo*, tu proceso; itlatollo, su proceso". Además, tradujo *tetlatollo* como "proceso, vida, historia de alguien". Todo esto tiene que ver con el problemático concepto del yo en la cultura Occidental y mexica. Klor de Alva (1988) sugirió que el concepto Occidental del yo fue transmitido a los amerindios a través de la confesión cristiana.

historiográfica discursiva[113]. En el ámbito de los géneros orales en la civilización azteca vale la pena mencionar, como ejemplos, *huehuenonotzaliztli*, una expresión usada para referir una narrativa de acontecimientos pasados (antiguos) hecha por una persona mayor (*huehue*); *te-nonotzaliztli*, utilizado para referir narrativas sobre algunos acontecimientos o personas; y, por último, *huehuetlatolli* (el discurso antiguo emitido por los mayores), usado para referir a la sabiduría (filosofía) que regulaba el comportamiento y educaba a las generaciones más jóvenes. Mientras que los dos primeros son tipos discursivos que dan cuenta de acontecimientos y "procesos personales" (biografías), equivalentes a la historia Occidental, el último equivale a la filosofía Occidental. En el ámbito de las interacciones orales estos tipos discursivos eran distinguidos de una configuración discursiva diferente llamada *cuicatl* (canción), usada para nombrar al discurso rítmico, generalmente formulado en asociación con música, y cuyo equivalente en la tradición Occidental sería el ditirambo —que desempeñó un papel menor en la poética de Aristóteles y se convirtió en poesía lírica durante la reorganización de géneros en el Renacimiento europeo (Menéndez 1974; García-Berrio 1977-1980).

En conexión con los portadores materiales de signos se formaron, en la civilización azteca, tipos de relatos escritos (picto-ideográficos). *Amátl* era la palabra náhuatl para nombrar la superficie sobre la que se inscribían los signos gráficos (equivalente a *biblos*, en Grecia; a papiro, en Egipto; y a *scriptum codex*, en latín); *amoxtli* se utilizó para referir al conjunto de portadores de signos y los signos inscritos en él. Así, con *cecemeilhui-amoxtli* los mexicas referían un relato diario de los acontecimientos y con *cexuiuh-amatl* un relato anual. León-Portilla especificó, además, que *xiuh-amátl* era equivalente a los anales Occidentales. La expresión *in hucauh amoxtli* fue empleada para referir a los portadores de signos de acontecimientos de tiempos antiguos fijados de manera gráfica. Era un tipo discursivo que, quizás, Francesco Patrizi podría haber utilizado como ejemplo si hubiera estado al tanto de su existencia, casi contemporánea a los años en los que impugnó la noción de historia de Cicerón. Contaré este relato en la próxima sección. Veamos antes otras derivaciones del encuentro de dos formas de concebir y recordar el pasado, así como de narrar el presente.

---

113 La distinción que utilizo entre tipos discursivos y configuraciones (o formaciones) discursivas está desarrollada en otros trabajos (Mignolo 1982-1983, 1989), junto con la noción de estructuras discursivas. La razón de esta distinción es tener un vocabulario que permita comparar paisajes discursivos en diferentes culturas sin caer en la dificultad de usar categorías Occidentales con especificidad cultural (historia o literatura como configuraciones discursivas; biografía o novela como tipos discursivos) como constructos teóricos. Edmonson, ed. (1984) describió y presentó varios tipos discursivos en varias lenguas amerindias. El término literatura es equivocado de acuerdo con la perspectiva que desarrollo en este capítulo. La práctica discursiva que en Occidente se llamó literatura después del siglo XVIII es, como la historia, una práctica discursiva regional cuya universalidad se forjó junto con la difusión del alfabetismo Occidental. En Europa en el siglo XVI el término poesía fue usado para identificar una práctica discursiva que se convirtió en "literatura" (*belles lettres*). Para más detalles véase Mignolo (1994).

La historia de la escritura y la escritura de la historia (Boturini y Vico)

El esfuerzo del caballero italiano Bernardo Boturini Benaducci para recoger y entender las antiguas costumbres mexicas de registro del pasado es un caso ejemplar y olvidado[114]. También es un caso curioso. Boturini era seguidor de Giambattista Vico. Escribió en español sobre la historia antigua de México para una comunidad criolla en el Nuevo Mundo y para una audiencia intelectual española que no estaba preparada para recibir ideas innovadoras o desafiantes. Boturini fue a México en 1735, después de una peregrinación que lo sacó de Italia en 1733 debido a la guerra entre Felipe V y Francia contra los Habsburgo. Boturini pasó unos meses en Inglaterra y luego se trasladó a Lisboa, donde fue bien recibido en la casa real. No se quedó mucho tiempo, sin embargo, y pasó a Madrid. A causa de su devoción religiosa caminó desde Madrid a Zaragoza para visitar el santuario de Nuestra Señora. En Zaragoza, como consecuencia de esta devoción, supo del culto de la Virgen de Guadalupe, en México, que un siglo atrás se había convertido en el símbolo y en la conciencia de la población criolla. Boturini no dudó en visitar México. Una vez allí dividió su tiempo entre el propósito de su misión (la Virgen de Guadalupe) y el "descubrimiento" de la historia antigua de México. Antes de su muerte en 1755 terminó *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (Boturini 1933), impresa en 1746, el primer volumen de *Historia general de la America Septentrional: de la cronologia de sus principales naciones*, impreso en 1749 (*Figura 3.3*). Sería una subestimación decir que la obra de Boturini ha sido marginal en la historia de la historiografía, aunque en su época tuvo unos pocos partidarios fuertes; sin embargo, ninguno lo apoyó y sospecho que la falta de apoyo fue por las mismas razones que ahora me interesan, es decir, su nuevo concepto de historia y de escritura historiográfica.

Los pocos estudios y los comentarios sobre la obra de Boturini están relacionados con su nueva idea de escritura de la historia. Boturini fue admirador de Giambattista Vico y conocía la primera edición de *Sciencia nuova prima* (SNP) (Vico 1730)[115]. Siguiendo el modelo de Vico de una historia universal de la humanidad Boturini experimentó con la historia de los antiguos mexicas y la dividió en tres edades: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres (o seres humanos). Esta división, que ha sido rastreada hasta el antiguo Egipto y que fue conocida a través de Varro, fue expandida por Vico, quien atribuyó a cada edad un tipo particular de lenguaje. Durante la edad de los dioses el lenguaje fue jeroglífico; durante la edad de los héroes el lenguaje estaba compuesto de signos

114 Esta sección se aparta de la investigación que realicé a fines de la década de 1970 y de dos artículos que publiqué a comienzos de la década siguiente (Mignolo 1981, 1986).

115 Todas las citas provienen de Vico (1957). PSN refiere a la edición de 1744 de *Principi di scienza nuova* y SNP a la edición de 1730, *La scienza nuova prima*.

IDEA
DE UNA NUEVA
HISTORIA GENERAL
DE LA
AMERICA SEPTENTRIONAL.
FUNDADA
SOBRE MATERIAL COPIOSO DE FIGURAS,
Symbolos, Caractères, y Geroglificos, Cantares,
y Manuſcritos de Autores Indios,
ultimamente deſcubiertos.
DEDICALA
AL REY N.TRO SEÑOR
EN SU REAL, Y SUPREMO CONSEJO
DE LAS INDIAS
EL CAVALLERO LORENZO BOTURINI BENADUCI,
Señor de la Torre, y de Hono.
LES ÉDITIONS GENET
199-201, RUE DE GRENELLE, 199 201
PARIS (7e)

Figura 3.3. Primera edición de *Idea de una nueva historia general de la America Septentrional* de Boturini.

y de "empresas heróicas"; y en la era de los hombres el lenguaje era epistolar, lo que les permitió comunicarse a través del espacio. Vico llegó a la conclusión de que era posible una historia civil porque cada nación era capaz de escribir su historia en los caracteres correspondientes a cada periodo.

La teoría de las tres etapas lingüísticas (o semióticas) en la evolución de la humanidad que Vico expuso en el Libro 3, Capítulo 25, de SNP debería ser entendida en el contexto de la historia cristiana del lenguaje, cuyo origen se atribuye a Adán, después de quien surgió la pluralidad de lenguas que provocó el episodio de Babel, al cual aludí en el Capítulo 1. Después estaba la larga y oscura edad que se extendía entre Adán y Homero, de la que la *Teogonía* de Hesíodo ("che vise certamente innanzi d'Omero") proporcionó un glosario de la primera lengua de Grecia. El vocabulario que usó para describir el habla y la escritura no es del todo claro y en ocasiones incurrió en debates largos y complejos. Vico empleó la palabra *lingua* (lengua) para el habla y la escritura, aunque también usó *scribere*, *lettera* y *carattere* cuando refirió, específicamente, a la literatura. Incluso, a veces, dio un nombre específico a *carattere*, por ejemplo *geroglifici* (jeroglífico). Cuando describió el lenguaje de la primera edad imaginó que esa lengua divina (*lingua*) fue, de alguna manera, similar a los jeroglíficos egipcios e implicó una correlación entre las tres clases de lenguas y los tres tipos de caracteres[116]. La primera "fue una lengua mental divina mediante ceremonias o actos religiosos mudos"; la segunda "fue por blasones heróicos, con los que se hace hablar a las armas"; y la tercera es un "habla articulada usada, actualmente, por todas las naciones" (Vico 1957:306). Los primeros caracteres son "divinos, correctamente llamados jeroglíficos, usados... por todas las naciones en sus comienzos... y eran ciertos universales imaginarios, dictados naturalmente por la propiedad innata de la mente humana de deleitarse en lo uniforme". Los segundos son "heróicos, que también fueron universales imaginarios a los que redujeron las diversas especies de cosas heróicas, como Aquiles redujo todos los hechos de combatientes valerosos y como Ulises todos los dispositivos de los hombres inteligentes"; y los terceros son los "vulgares que estuvieron unidos a las lenguas vulgares" o letras (Vico 1957:307).

Vico no ofreció un ejemplo equivalente para la segunda edad, el lenguaje de las armas. La lengua (*lingua*) de la tercera edad era el habla y la escritura alfabética, con Homero como paradigma. Así, no solo trazó un proceso evolutivo desde la edad de los dioses hasta la edad de los seres humanos sino, también, un proceso evolutivo del lenguaje de acuerdo con el cual la última edad correspondía a

116 "Alla qual lingua corrispondono i geroglifici degli egizi, overo i loro caratteri sagri (de' quali s' intendevano i soli sacerdoti)... talché appo gli egizi, greci e latini, si fatti parlari divini dovettero essere ritruovati da' poeti teologi, che furono quelli della prima età poetica, che fondarono queste tre nazioni" (SNP, Libro 3, Capítulo 25, Vico 1957:927-928).

"letteri volgari" [el alfabeto][117]. En consecuencia, la cultura que no haya llegado a esa edad pemanece en algún lugar entre la primera y la segunda. Sin embargo, la teoría de Vico no es tan simple como sugiere este párrafo introductorio y una segunda lectura puede problematizar la primera.

El desacuerdo de Vico con quienes sostenían que el origen del habla había precedido el origen de la escritura (*lettere*) y su conocida tesis de que ambas tenían un origen común impugnó la filosofía renacentista de la lengua que celebraba la letra, allanando el camino para estudiosos como Boturini, quien fue capaz de percibir lo que escapó a los letrados y misioneros del siglo XVI. Vico expresó su tesis con una fórmula oscura y problemática: "Tute le nazione parlarono scrivendo" ("todas las naciones hablaron por medio de la escritura"). Fue fácil para Boturini concluir, siguiendo esta premisa, que antes de la llegada de los europeos las civilizaciones mesoamericanas tenían su propia forma de escribir por medio del habla, jeroglíficos y el lenguaje de las armas. Siguiendo la segunda premisa de Vico (todas las naciones escriben su historia con la lengua correspondiente a cada edad) Boturini concluyó que los mexicas tenían su propia manera de escribir la historia. Por eso llamó al primer informe sobre sus hallazgos "nueva idea de la historia", precisamente porque entendió que la escritura alfabética no era una condición necesaria para la escritura de la historia, a pesar de que los letrados del siglo XVI tuvieron dificultad en comprenderlo. La contribución de Boturini no fue tanto su división de la historia mexica en tres edades, puesto que ignoró el hecho de que los mexicas dividían su cronología en cuatro edades (o soles) anteriores a la de la época actual, el Quinto Sol[118]. (Burland 1950; Brundage 1979:3-30). Su principal contribución fue el reconocimiento de la manera legítima que tenían los mexicas para registrar el pasado. Boturini llevó esta idea muy lejos. Sin embargo, no deberíamos esperar lo que no podía ser entregado dentro del horizonte del conocimiento del siglo XVIII. Fue más que suficiente que Boturini entendiera que las civilizaciones originarias del Nuevo Mundo tenían, como los europeos, sus propias formas de conservar sus memorias. Al reconocer esto indirectamente introdujo una nueva filosofía de la escritura que remodeló la comprensión no solo del pasado sino de las formas de registrarlo en las civilizaciones mesoamericanas. Boturini fue capaz de resolver gran parte del rompecabezas presentado a los observadores de la historia de la escritura mesoamericana y de su escritura de la historia, a saber, que cada comunidad humana tenía su propia forma de registrar el pasado y que la connivencia entre la escritura alfabética y la historia fue un

117 La lengua de la edad de los dioses está expresada con jeroglíficos, la de la edad de los héroes con símbolos o empresas heróicas (PSN, Libro 2, Capítulo 4,Vico 1957:186). En SNP Vico no fue claro en este punto. Es útil leer PSN: "La seconda fu per impresse eroiche, con le quali parlano farmi; la cual favella, come abbiam sopra detto, reto alla militar disciplina". La lengua de la edad de los hombres (o seres humanos), que Vico percibió en todas las naciones de su época, es la lengua articulada, "la lingua volgare" (prosa) y la "letteri volgari" (alfabeto).

118 En el Capítulo 5 volveré sobre este asunto en relación con la organización del espacio.

invento regional de Occidente. Pero, como ya advertí, no fue suficientemente lejos como para reconocer que las cinco edades de los mexicas eran tan deseables como las tres edades de Vico. Su modelo era de un mundo evolutivo, no de mundos paralelos y co-existentes.

El dicho de Vico, "cad a nación ha hablado a través de la escritura", merece mayor atención. Vico, a diferencia de Nebrija, consideraba que el alfabeto era solo una forma de escritura. Para él la escritura era cualquier tipo de signo visible relacionado, de alguna manera, con el mundo de las ideas, no necesariamente con el habla. La distinción entre escritura e idea (y no entre escritura y habla) es crucial porque con *lettere* refirió a cualquier signo visible (como el rayo o la tormenta, en la lengua primordial de la primera edad [SNP, Libro 3, Capítulo 3, Vico 1957:897]) y con *letteri volgari* aludió a la escritura alfabética y a la lengua articulada de la edad de los hombres (o seres humanos). Vico usó *carattere* (caracteres, en el sentido de escritura) en su análisis y representación del mundo de las ideas. Siguiendo su distinctión entre el mundo de los signos (*letteri* y *letteri volgare*) y el mundo de las ideas (*caratteri*) propuso una divisón del trabajo entre el filósofo, que trata con *carattere*, y el filólogo, que trata con *lettere*[119]. El esquema siguiente traza el concepto de *lingua* de Vico y las relaciones entre *lettere* y *carattere*[120]. *Lingua* comprende:

Lettere: percepción, signos visibles.
Carattere: concepto, ideas mentales.
Parlari: percepción, signos audibles.

Esta triple distinción es útil para reconsiderar el concepto de Vico de las tres edades del mundo y sus lenguas correspondientes, todas ellas en el ámbito de las *letteri* (no de *carattere* o *parlari*): la lengua de los dioses (donde las *letteri* son signos naturales leídos o interpretados como jeroglíficos), la lengua de los héroes (donde las *lettere* son signos humanos leídos como signos de guerra) y la lengua de los seres humanos (donde las *letteri* son *letteri volgari* o escritura alfabética). Decir que cada nación ha hablado a través de la escritura es decir que la producción de signos (auditivos o visuales) es un tipo de habla y que cualquier producción de signos (auditivos o visuales) es, al mismo tiempo, un tipo de escritura. Si Vico se negó a aceptar que las *letteri* fueron inventadas por los griegos (aunque tomó a Homero como ejemplo paradigmático de la lengua de la tercera edad) fue porque no aceptó que la escritura fue inventada después del habla. Creía que los procesos semióticos desde el principio

119 Hay, sin duda, sorprendentes similitudes entre los conceptos de la escritura de Vico y de Derrida por lo que sería interesante saber si la ansiedad de la influencia hizo que Derrida mostrara a Rousseau en primer plano y relegar a Vico a un par de notas en el margen de la página. Véase Trabant (1989).

120 El esquema muestra, indirectamente, la orientación alfabética de la mayoría de las discusiones actuales sobre oralidad y alfabetismo.

de la existencia humana habían involucrado sonido, movimiento del cuerpo, ideas y signos gráficos mediante los cuales se intentó algún tipo de comportamiento coordinado entre los sistemas nerviosos vivos. Su concepto de *lingua* es una matriz compleja compuesta de ideas, diferentes tipos de signos visibles y audibles.

Sin embargo, Vico dudó entre el manejo sincrónico y diacrónico de su modelo. Afirmó que los tres tipos de lengua —por sonidos (*parlari*), por medios naturales (rayos y tormentas) y signos gráficos (*lettere*)— nacieron al mismo tiempo, aunque también sugirió un predominio jerárquico basado en el desarrollo cronológico. Primero fue la lengua de los dioses, seguida por la lengua de los héroes y, por último, por la lengua de los seres humanos. La relación jerárquica derivaba del hecho de que durante la primera y segunda edad la lengua de los seres humanos aún no existía pero durante la tercera edad la lengua de los dioses y de los héroes había sobrevivido. Así, Vico percibió a los chinos y los aztecas como "atrasados" con respecto a la escritura alfabética (*lettere volgar*e) debido a que en ambas culturas la gente todavía escribía con jeroglíficos:

> En las Indias Occidentales se encontró que los mexicas escribían con jeroglíficos y Jan de Laet en su *Descripción de la Nueva India* representó los jeroglíficos de los indios como diversas cabezas de animales, plantas, flores y frutas y señaló que distinguen las familias por sus estelas, que es el mismo uso que se hace de los escudos de armas en *nuestro mundo*. En las Indias Orientales los chinos todavía escriben con jeroglíficos (Vico 1948:190; cursivas añadidas).

Es de notar aquí "los mexicas escribían" tanto como "los chinos todavía escriben". El presupuesto es que los mexicas dejaron de existir mientras que los chinos existen "todavía". Aunque Vico no puede ser acusado de caer, totalmente, en la trampa de la celebración renacentista de la escritura alfabética, como sucedió con Acosta, no pudo, sin embargo, evitar su ideología. En su opinión los aztecas y chinos tenían sistemas de escritura que no alcanzaron, en el primer caso, y aún no habían alcanzado, en el segundo, la cima de la *lettere volgar*e; sin embargo, introdujo una nueva forma de ver la historia de la escritura y la escritura de la historia. La feliz coincidencia de que Boturini leyera a Vico y fuera a vivir a México le permitió ver en la escritura mexica lo que los misioneros del primer siglo no pudieron ver: las magníficas y ejemplares (parafraseando sus expresiones) formas aztecas (sobre todo, pero también menciona la escritura inca) de escribir la historia, que podían ser positivamente comparadas, según Boturini, con las más celebradas historias escritas en cualquier parte del mundo. Boturini (1933:2) dio razones para apoyar su afirmación:

> Lo primero, porque es la más facunda de todas quantas hasta el presente se han descubierto, por tener quatro modos de encomendar a la pública memoria sus cosas notables: el primero, en Figuras, Symbolos, Caracteres

> y Geroglíficos, que encierran en sí un mar de erudición, como se verá adelante: El segundo, en Nudos de varios colores, que en idioma de los Peruanos se llaman Quipu, y en el de nuestros Indios [refería al centro de México] *Nepohualtzitzin*: El tercero, en Cantares de exquisitas metáforas, y elevados conceptos: El quarto, y último, después de la Conquista Española, en Manuscritos de ambas lenguas Indiana, y Castellana; algunos en papel Nacional, y otros en el Europeo, por cuyo medio se viene en conocimiento de las particularidades de su Vida Civil… Lo segundo, por hallarse adornada de una Chronología tan exacta, que vence en primores a la de los Egipcios, y Caldeos; pues explica sus años con quatro caracteres, *Tecpatl*, *Calli*, *Tochtli*, *Acatl*, que quiere decir, *Pedernal*, *Casa*, *Conejo* y *Caña*, arcano de los quatro Elementos, y de muchas erudiciones Astronómicas, texiendolos en *Triadecateridas*, y formando con quatro de ellas 52 años, que son el *Cyclo Solar Indiano*, en el qual se demuestra un Systema perpetuo, e infalible, que es la más genuida propriedad de la verdadera ciencia.

Boturini, por lo tanto, aceptó que la historia se puede escribir sin *letteri volgari* (escritura alfabética) y que se podía escribir con solo "letras" (cualquier tipo de signo). Después describió cómo los mexicas escribieron su historia en la era de los dioses y en la edad de los héroes. Se detuvo antes de la tercera edad porque, presuntamente, le creó un problema teórico que no pudo resolver con los argumentos de Vico. La conquista interrumpió la continuidad natural de la historia de México e introdujo una discontinuidad en la historia de la escritura que dio lugar a la coexistencia de lenguas habladas y sistemas de escritura en conflicto. Para dar cuenta de lo que sucedió en el siglo XVI Boturini hubiera tenido que inventar una cuarta edad, la edad de los encuentros coloniales, cuando personas con *letteri volgari* transmitieron su sistema de escritura a personas con *lettere* (escritura no alfabética). Mencionó, sin embargo, la existencia de "manuscritos en ambas lenguas, india y castellana". Lo que resulta inusual en Boturini (más aún si tenemos en cuenta las dudas de Acosta y las tribulaciones intransigentes de Garcilaso al hacer hablar a su tío sobre las costumbres de los incas para preservar el pasado) fueron la convicción y el entusiasmo con los que estudió las historias narradas por los aztecas en sus propios términos:

> Aún más admira la verdad, y sencillez con que los Historiadores antiguos, assi en las Pinturas, como en los Cantares, referían las cosas dignas de memoria. Si ganaban, o perdían las Batallas, pintaban el sucesso con las mayores puntualidades; y los Philólogos componían unos Cantares de júbilo, o de lamentación, celebrando, o llorando, al son de sus instrumentos músicos... las más menudas circunstancias de su buena, o mala fortuna (Boturini 1933:5).

Idea de una nueva historia de Boturini es, de hecho, una historia de la historiografía azteca y, más específicamente, una historia de la historiografía de las dos edades,

la edad de los dioses y la edad de los héroes; en otras palabras, la edad de la creación del mundo y la edad de la creación de la especie humana (a la cual pertenecen quienes narran historias de la creación del mundo) que encontramos en todas los relatos fundacionales conocidos.

Boturini no solo escribió una historia de la América Septentrional (México); también coleccionó y describió una gran cantidad de documentos para mostrar cómo los mexicas escribieron su historia. En este aspecto particular Boturini fue más allá que su mentor. Su experiencia personal con fuentes mexicas en el país donde se produjeron le dio una percepción de las antiguas costumbres mexicas para registrar el pasado que Vico no pudo haber tenido al leer a Jean de Laet u otras descripciones secundarias; sin embargo, Boturini, al igual que muchos otros nacidos antes y después de él, fue incapaz de comprender que los modelos clásicos que estaba usando para organizar la cronología mexica chocaban con ella, con esa misma cronología que describió con tanto detalle y admiración. No pudo reconocer, plenamente, que el modelo de los mexicas de las edades del mundo (o de la historia universal) era tan válido como el que Varro tomó de los egipcios y Vico tomó prestado de Varro.

Los mexicas dividían el tiempo en cinco edades o soles. El Quinto Sol indicaba la época presente, en la cual se situaba el *locus* cosmológico de enunciación (*Figura 3.4*). Quienes estaban en el presente, bajo el Quinto Sol, estaban en capacidad de contar el relato de las cuatro soles previos. Esto implicaba que los cuatro soles anteriores podrían no haber existido y que eran una invención del presente. Esa observación no solo es válida para las edades mexicas del mundo sino, también, para Varro y Vico. Siendo invenciones humanas y siendo difícil evaluar si la historia universal está realmente dividida en tres o cuatro edades (o si es una línea ascendente desde China a Alemania, pasando por Grecia, como la cuenta Hegel) deberíamos concluir que la que prevalece es la que se puede oír, ensayar y repetir. La Quinta Edad en la civilización azteca permaneció como una prueba de su racionalidad con respecto a la cronología y la organización calendárica pero, por desgracia, no pudo sostenerse junto a las edades de Varro y Vico. Boturini, en otras palabras, elogió los modos mexica de escribir la historia; sin embargo, los reemplazó por un modelo cronológico Occidental. *Al comentar estos ejemplos debo repetir, una vez más, que no estoy interesado en una crítica de Boturini sino en una experiencia de aprendizaje. Una de las lecciones que estoy aprendiendo de Boturini es lo fácil que es reconocer los valores de los demás y lo difícil que es dejar que valgan por sí mismos.*

Un segundo aspecto que merece especial atención es el hecho de que las cinco edades del mundo de los mexicas no se caracterizaban por la evolución del lenguaje y la escritura sino por una evolución de la alimentación. Durante la primera edad o sol (Sol 4 Tigre) el sustento principal era las bellotas de encina. Durante la segunda edad (Sol 4 Viento) ocurrió una transformación en la alimentación básica

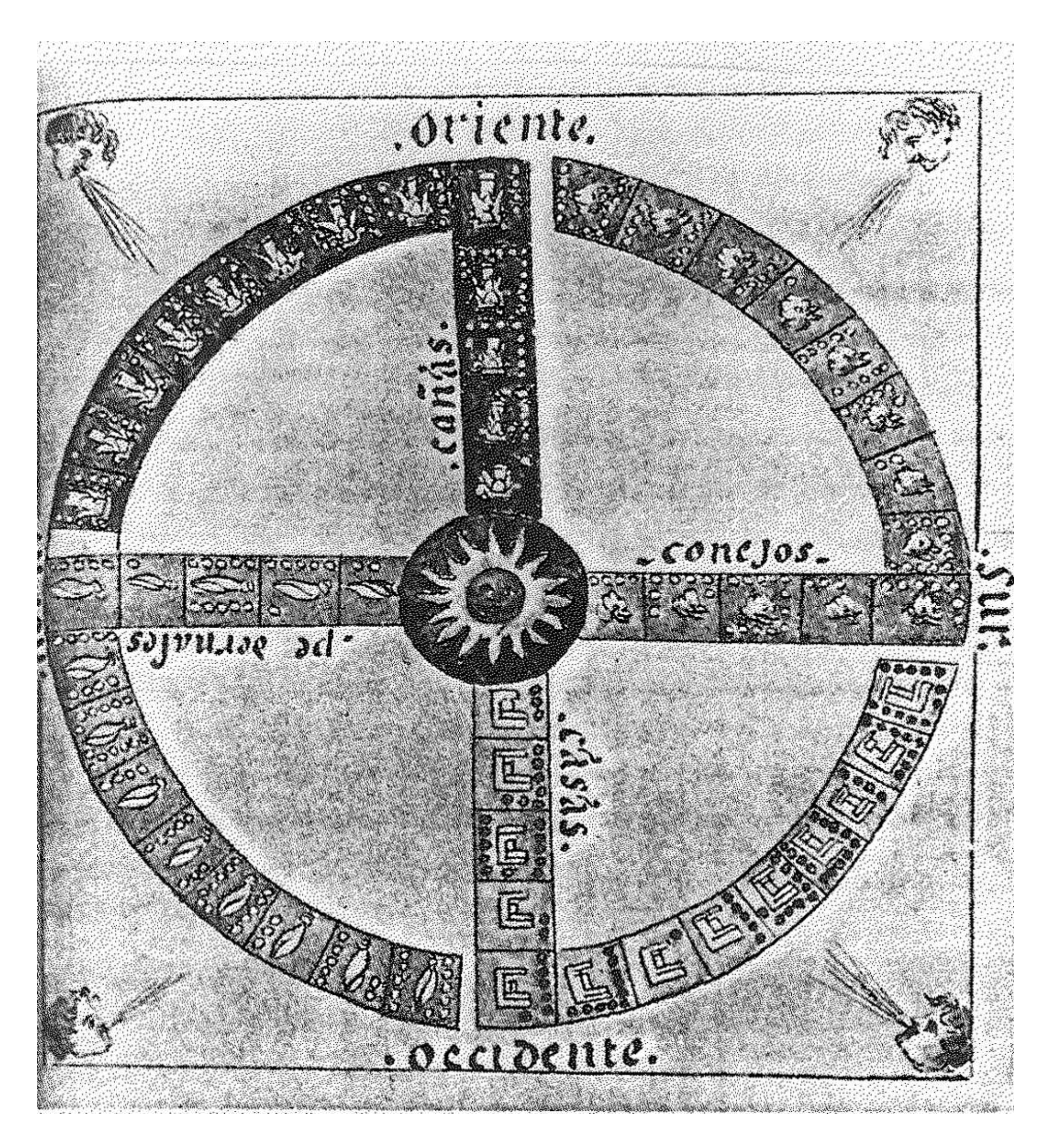


Figura 3.4. El ciclo mexica de cincuenta y dos años, dividido en cuatro partes de trece años cada una. Lugar y tiempo son dos caras de la misma moneda.

y la gente comía una especie de maleza (*acecentli*). En la tercera edad (Sol 4 Fuego-Lluvia) se dio un paso adelante en apoyo de la alimentación y *acecentli* fue suplantado por *cincocopi*, un tipo de raíz de una planta parecida al maíz. Este cambio terminó en la quinta edad (Sol 4 Movimiento), en la que el maíz, la planta y comestible encontrado en casi todas las narrativas de los orígenes de la población amerindia, se convirtió en el alimento principal. Mientras que Vico propuso una historia universal dividida en tres edades con un tipo particular de lengua asociado a cada una los mexicas creían en una historia universal dividida en cinco edades y con un tipo particular de alimentos unido a cada una. El modelo de Vico sobrevivió, sin embargo, y sobrevivió dentro de una complicidad crítica con la escritura alfabética. Aunque Vico dio un paso de gigante en relación con Nebrija, tanto en sus esfuerzos para poner la escritura alfabética junto a otras formas de escritura como en sus esfuerzos para dar cuenta de la simultaneidad de la invención del habla y de la escritura, su modelo permaneció dentro de una ideología en la que el lenguaje (oral y escrito) tenía el mismo privilegio que los alimentos tenían en el modelo mexica de la historia universal.

Cuando se mira de cerca la aplicación que Boturini hizo del modelo de Varro y Vico para organizar la historia mexica uno se asombra por la simultánea superposición y supresión de modelos culturales. Por ejemplo, los egipcios también dividían la historia universal en tres edades pero no hubieran podido asociar a cada edad un tipo particular de lengua como habría podido hacer Varro, quien vivía en una época y en una cultura en las que las élites intelectuales estaban en plena posesión de la escritura alfabética[121]. El lenguaje, en otras palabras, podía ser utilizado como elemento distintivo en un modelo de historia universal pero no era, necesariamente, un rasgo distintivo de la historia universal. Por lo tanto, Boturini estaba en la encrucijada entre un legado egipcio transformado por Varro y su incorporación en la tradición clásica Occidental. El modelo de historia universal de los mexicas era ajeno a los egipcios y al legado clásico Occidental y el encuentro entre los modelos Occidental y mexica (o, mejor, entre personas que actuaban e interpretaban de acuerdo con diferentes modelos de historia universal) trajo nueva luz a las formas y conceptualizaciones de la manera de recordar y registrar el pasado. Leamos lo que Boturini escribió sobre el tema:

> Siguiendo la idea de la célebre división de los tiempos, que enseñaron los Egypcios, he repartido la Historia Indiana en tres Edades: la primera, la de los Dioses: la segunda, la de los Héroes: la tercera, la de los Hombres, para baxar por grados succesivos hasta quando nuestros Indios se hallaron constituidos en sus Goviernos Humanos,

---

121 Sobre las enciclopedias y su complicidad con la escritura alfabética véase el próximo capítulo sobre géneros y organización del conocimiento. Para una introducción a la naturaleza y a las funciones del sistema de escritura egipcio véase Fischer (1986, 1989).

> y dilataron en la América sus Imperios, Reynos, y Señoríos, y por fin conquistados por las Armas Españolas, se apartaron de sus antiguas Idolatrías, abrazando la Fe Cathólica... y desta suerte determiné tratar de sus cosas en dichos tres tiempos, Divino, Heróyco, y Humano, que es lo mismo, que el doctísimo Varron explica en otros tres, Obscuro, Fabuloso, e Histórico (Boturini 1933:7).

La tensión entre modelos contrapuestos persistió, naturalmente, en todo el libro de Boturini. La admiración por la cronología exacta de los mexicas no fue suficiente para aceptarla en su propio derecho. Vico y Varro eran autoridades de su pasado cultural que no podía evitar mientras que la cronología mexica era una construcción notable que solo podía admirar. En el Capítulo 3 de *Nueva historia* siguió a Vico de cerca y trató de caracterizar las edades del mundo de acuerdo con sus lenguas particulares. Identificó y describió "el hablar mudo" ("parlari mutti") de la divinidad en el tiempo original de la civilización mexica, aplicando la derivación lexicográfica y la transformación de la expresión griega *mythos* en el latín *mutus* (mudo, inarticulado)[122] que había hecho Vico. Puesto que para desarrollar su argumento Boturini no tenía el conocimiento filológico de su mentor indirecto expuso el caso en una forma que solo puede ser entendida por alguien familiarizado con Vico:

> Mas creyeron en esta primera Edad, que todas las cosas necesarias, y útiles al sustento de la vida humana, eran verdaderas Deidades, y por esto las demostraron con Geroglíficos Divinos mentales, que son unos Géneros fingidos Divinos, que les enseñó el entendimiento humano por aquella natural propensión de deleitarse de lo uniforme, y porque lo que no podían hacer con la abstracción de las formas por universales, lo hacían con los Retratos, y Semejanzas, las que iré explicando con una interpretación natural, clara, y evidente hasta el día de hoy no sabida, y aún negada a los entendimientos Indianos (Boturini 1933:9)[123].

---

122 "Mutos si difinisce 'narrazion vera,' e pure resto a significare 'favola,' che e stata da tutti finor creduta 'narrazione falsa.' Logos (kóyos) si definisce 'vero parlare,' e volgarmente significa 'origine' overo 'istoria di voci'; e l'etimologie, quali ci sono pervenute finor, di assai poco soddisfano l'intendimento per le vere istorie dintorno all'origini delle cose da esse voci significate" (SNP, Libro 3, Capítulo 1, Vico 1957:895-896). Si el significado griego de *favola* podía ser traducido al latín *mutus* y si *favole* fueron las primeras expresiones del ser humano original Vico concluyó que este era un "parlar immutabile".

123 Obviamente Boturini refería a SNP (Libro 3, Capítulo 5, Vico 1957:899-890), en el que Vico explicó el descubrimiento del principio de abstracción ("caratteri poetici"), que era el vocabulario de las "naciones gentiles". Vico dio el ejemplo de la letra a, que indica una diversidad de sonidos similares producidos en ocasiones diferentes y de diferentes maneras; también dio el ejemplo del triángulo, una abstracción geométrica que indica la diversidad de formas producidas en ocasiones diferentes y de diferentes maneras.

Así, Boturini resolvió los problemas que presentó la historia amerindia a quienes trataron de entenderla desde las categorías de Vico; lo hizo listando y describiendo trece deidades mayores y explicando el significado de cada una en la cosmología azteca. Por ejemplo, la primera deidad, Tezcatlipoca, fue descrita por Boturini (1933:11) así:

> Geroglífico de la Divina providencia, primera Deidad Indiana, da a entender, como nuestros Gentiles confessaron se governaba el Mundo por una Sabiduría Divina, que tenía su asiento en el Cielo, y a su cuidado todas las cosas humanas.

Moviéndose de deidad en deidad Boturini (1933:10) describió las narrativas mexicas de origen y orden del mundo. También fue importante el hecho de que su descripción serial fue precedida por una explicación de la manera como los mexicas escribieron sus historias (esto es, una reflexión historiográfica sobre sus maneras de historiar):

> …porque no quedassen las primeras cosas con descuido olvidadas, componían los Indios, y referían al pueblo la historia antigua con unas Fábulas Divinas, que separaré de las demas de otros tiempos, llamándolas a su lugar adequado, y explicándolas en el propio sentido de sus Autores, que fueron Poetas Theólogos, y baxo del simulacro de varias Deidades, pretendieron historiar las cosas de la Religión, y costumbres de sus tiempos.

Boturini cerró su informe de la primera edad afirmando que puesto que fue regida por el "lenguaje mudo del dios" debió haber comenzado, necesariamente, mediante la simulación de las divinidades. En este punto fue consciente de las dificultades de sintonizar la compatibilidad entre la lengua en el sentido específico del hebreo, el castellano o el náhuatl y la lengua como el "jeroglífico divino" de la primera edad. Su relato es muy revelador de las dificultades que debe haber encontrado. Boturini asumió que durante la primera edad prevaleció la "lengua muda de los dioses"; por lo tanto, el simulacro de la divinidad fue necesario puesto que la religión (o *providenza*, según Vico) fue el origen y el fundamento de todas las naciones (SNP, Libro 2, Capítulo 1, Vico 1957). Así,

> …como era preciso, que en coordenar las lenguas (salvo la Hebrea, que empezó, y duró siempre lengua de un solo Dios) conviniessen los hombres en un común pensamiento, assi les fue mas fácil explicarse a los principios con Geroglíficos Divinos, que como Géneros mentales arrastraban tras de sí en compendio dilatados conceptos, los que no podían estos primeros Fundadores dar a entender con la lengua articulada, la que fue en esta Edad muy escasa, y de palabras regularmente monosylabas, e imperativas, que discurso fueron, y son las raizes desta lengua Madre Indiana, Nahuatl, y con la que los

> primeros padres mandaban a sus hijos, y nietos las cosas, que debían executar, *pues me imagino que los súbditos más bien demostraban su obediencia con el silencio* (Boturini 1933:32; cursivas añadidas).

Sería tentador acusar a Boturini de tener una imaginación generosa. Sería más beneficioso, en cambio, subrayar las bases de las que partió su imaginación: un nuevo concepto de la historia y un nuevo concepto de las relaciones entre la historia y la escritura surgieron de la fusión, en la persona de Boturini, de la teoría y la filosofía de la escritura de Vico y su encuentro con los registros de los antiguos mexicas. En este sentido no menos interesante es la interpretación de Boturini de la historiografía de la segunda edad a la luz de la teoría y la filosofía del lenguaje y la escritura de Vico. Dividió la segunda parte de su libro, dedicada a la edad de los héroes, en dos secciones con un capítulo de transición. En la primera parte identificó los símbolos heroicos o símbolos de la edad de los héroes. Comenzó describiendo los signos del sol y de la luna y siguió con una descripción de los símbolos de los días y de los años. Describió, con claridad, las interconexiones entre los cuatro elementos, la organización del espacio y el tiempo, todos ellos representados por el mismo conjunto de símbolos (*Figuras 3.4 y 3.5*):

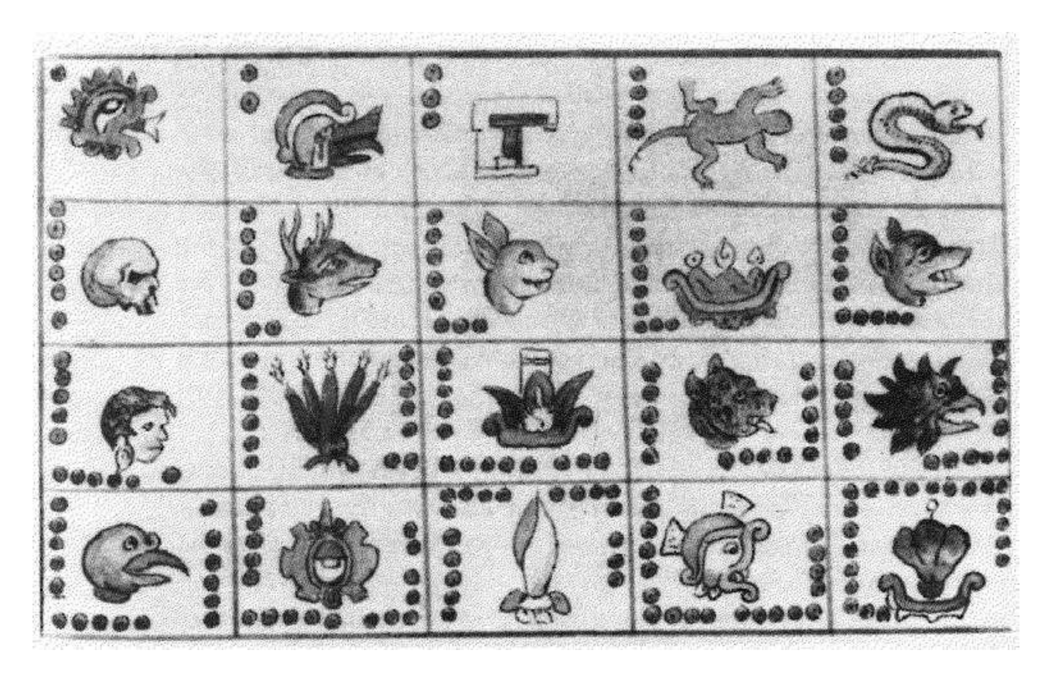


Figura 3.5. a. Los veinte días del mes. De izquierda a derecha y de arriba a abajo: cocodrilo, viento, casa, lagartija, serpiente; muerte, venado, conejo, agua, perro; mico, pasto salvaje, paja, jaguar, águila; gallinazo, movimiento, pedernal, lluvia, flor. Tomado de Durán (1971).

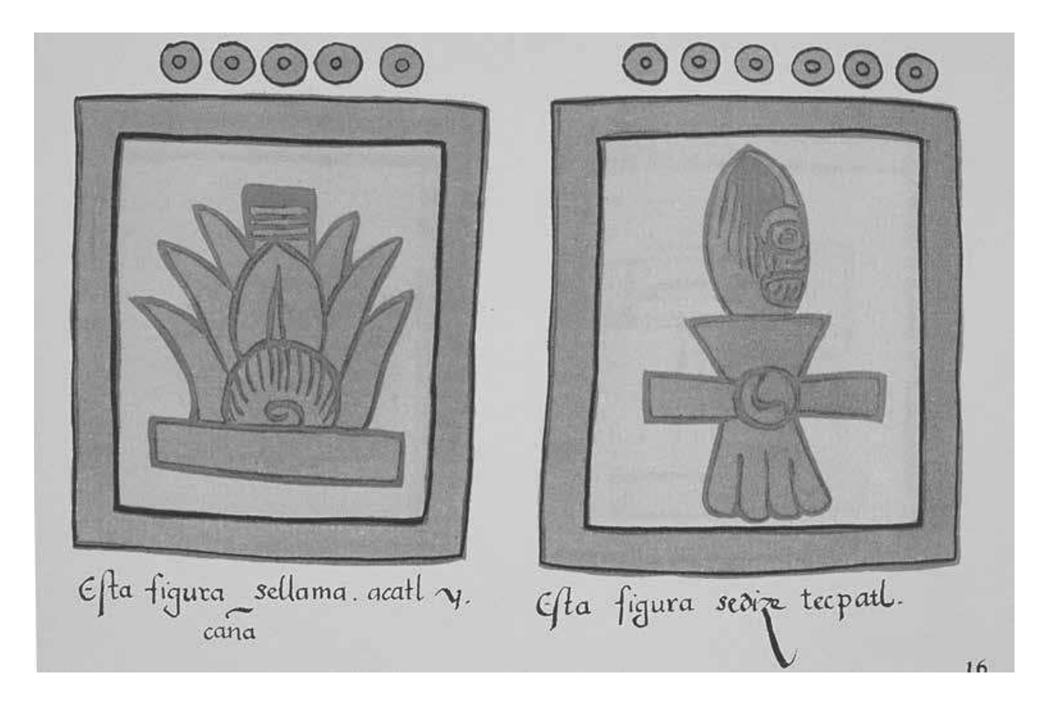


Figura 3.5. b. Acercamiento de dos de los cuatro signos del ciclo de trece años, paja y pedernal. Los cuatro signos de cada ciclo de trece años también eran signos de los días.

Tecpatl (pedernal): sur, fuego y una de las cuatro estaciones, dependiendo del signo que dominaba el año. Por ejemplo, cuando el año era dominado por *actl*, *tecpatl* era verano, pero cuando *tecpatl* dominaba, *tecpatl* era primavera.
Calli (casa): oriente, Tierra e igual rotación para las cuatro estaciones.
Tochtli (conejo): norte, aire e igual rotación para las cuatro estaciones.
Acatl (paja): oeste, agua e igual rotación para las cuatro estaciones.

Esta vez también perdió la oportunidad de poner en primer plano que el número mágico de los mexicas era cuatro y no tres (*Figuras 3.6* y *3.7*). El capítulo de transición fue dedicado a la transformación que tuvo lugar entre la edad de los dioses y la edad de los héroes. Boturini concluyó, creativamente, que una "Metamorphosis Indiana" podía ser escrita como complemento de la "Metamorphosis Ovidiana". Siguió a Vico, claramente, cuando pasó a los símbolos heróicos y militares y leyó flechas, arcos, escudos, como la lengua de la segunda edad. Junto a los símbolos heroico-militares colocó los símbolos heroico-políticos:

> La misma Lengua Symbolica, que en el parrafo antecedente se demostró ser Lengua de Armas, fue también lengua de Govierno, con la qual nuestros Indios dieron razones de las tierras, que havían habitado largos tiempos, llevándolas assimismo pintadas en sus

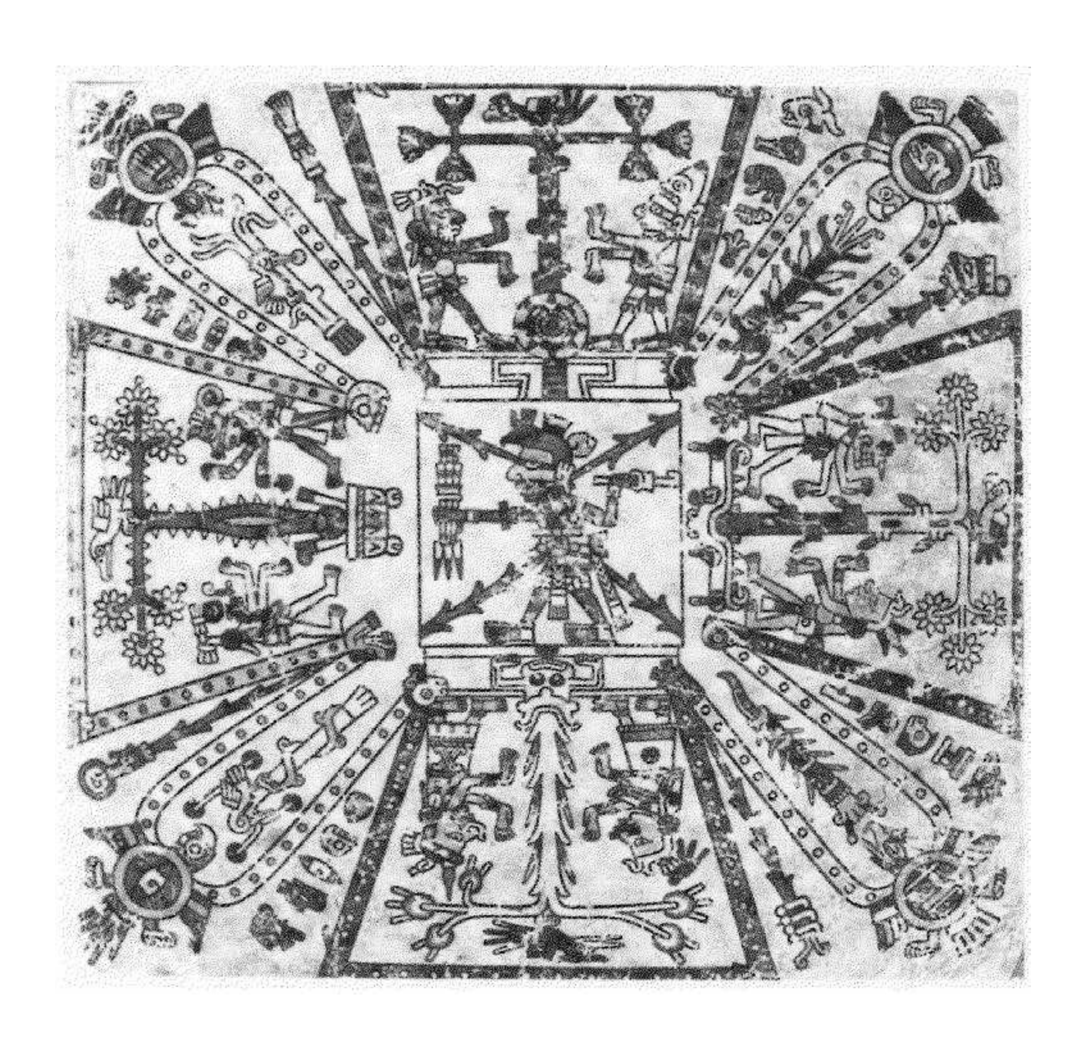


Figura 3.6. La forma del mundo: direcciones del espacio y periodo de tiempo, un ejemplo del *Códice Fejérváry-Mayer*.

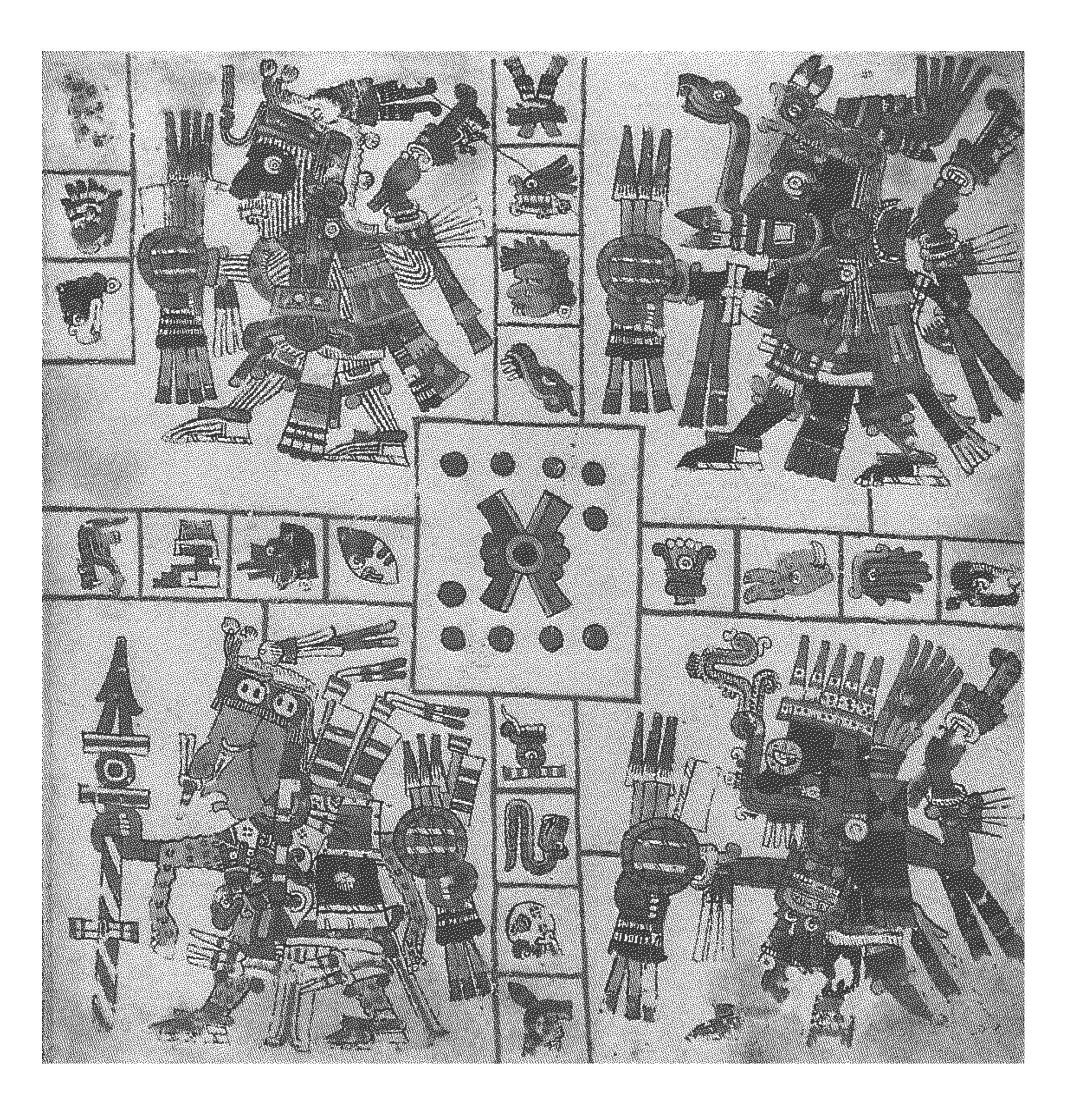


Figura 3.7. La forma del mundo en Mesoamérica, del *Códice Borgia*.

> escudos, y symbolizadas muy a lo vido, o por las peregrinas frutas, y flores, que producían, o por algún particular esfuerzo, que hicieron en desmontarlas, y reducirlas a la labor (Boturini 1933:77).

Por último, también colocó en la segunda edad el origen de un "raro modo de historiar" por medio de nudos (lo que los peruanos llamaron quipu y los mexicas *nepohualtzitzin*) y canciones orales, que consideró de valor histórico o poético. Vale la pena citar lo que dijo sobre los quipus como una manera de escribir la historia, como respuesta a la pregunta de Garcilaso a su tío y a la pregunta de Acosta a Tovar:

> …los Quipu llegaron a la mayor excelencia, y con tanta sublimidad de artificio, e ingenio duraron hasta la Conquista, que sirvieron a los Emperadores Incas para matricular sus innumerables Vassallos; dar razón de lo crecido de sus Exércitos, pues la situación de los Nudos subministraba una estraña Arithmética de una como Columnas Decenarias, Centenarias, Miliarias, etc.; referir las Batallas, y Hazañas de sus Monarcas, y explicar todo aquello, que nosotros damos a entender con la escritura [alfabética] y con la ayuda de estos Quipu, que fueron los monumentos mas antiguos de aquel Imperio, y se hallaron en los Archivos de la Imperial ciudad del Cuzco, y entre los Incas consanguíneos de los Emperadores, pudo el Nobilissimo Historiador Garcilasso Inca de la Vega fundar la Historia, que escribió de su ilustre Patria. *Y porque, aun después de la Conquista, no podían tan fácilmente los Indios peruanos entrar en el Alfabeto Europeo, y olvidar la antigua costumbre de sus Quipu, continuaron en usarlos algún tiempo en todos sus comercios, y necesidades de la vida; y el Padre Acosta refiere que vio una Muger llegar a la Iglesia con un manojo de cordones, y Nudos, con el qual abrió al Confessor las puertas de su conciencia* (Boturini 1933:85-86; cursivas añadidas).

Después de reconocer la forma correcta de registrar el pasado en la era de los dioses y en la edad de los héroes pasó a la edad de los seres humanos, enfrentando un problema muy complicado y sin ser plenamente consciente de las consecuencias de su acto. En esta coyuntura particular comenzó a desvincularse de Vico, lo que le permitió hacer una crítica de la perspectiva eurocéntrica incrustada en su filosofía del lenguaje y de la historia. Veamos cómo y por qué.

En el Capítulo 21 describió la tercera edad, que comenzó en 660, casi mil años antes que el "descubrimiento" del Nuevo Mundo (1492) y la conquista de México (1521). En consecuencia, el descubrimiento y la conquista no podrían haber sido tomados por los aztecas como comienzo de nada. Solo la ignorancia de los letrados europeos pudo concebirlo así. Lo que llevó a Boturini a tomar el año 660 como el comienzo de la tercera edad fue el hecho de que fechó en esos años la elaboración del primer *teucamoxtli*, el registro escrito por excelencia, a diferencia

de *amoxtli*, que refería a registros escritos en general[124]. También dejó en claro que la historia de los aztecas todavía no había sido correctamente escrita por ningún historiador europeo; esto, por supuesto, era cierto, pero de importancia relativa. Las civilizaciones del Nuevo Mundo no necesitaban historiadores europeos que les dijeran lo que ellos sabían. Tampoco la historia de los europeos había sido escrita aún por ningún historiador chino, indio o musulmán. Los registros que tenía en sus manos, junto con narrativas mexicas escritas en escritura alfabética por historiadores del Valle de México como Chimalpahin y Ixtlilxóchitl, le podrían haber sugerido que había historias escritas por el Otro. De hecho, la inclusión de Chimalpahin, en su historia de la civilizaciones del Valle de México, de momentos significativos en la historia de España, desde 1479 hasta la conquista de México y después, es un claro ejemplo de que una historia universal se puede escribir desde diferentes *loci* de enunciación dentro de la misma cultura, lo que también significa perspectivas y modelos culturales. La historia universal, si así la queremos llamar, no tiene dueño/a. No obstante, Boturini (1933:140) se quedó corto una vez más y no pudo evitar la tentación de integrar el pasado amerindio en una historia universal escrita desde una perspectiva europea:

> En el dicho año 660 entró, rigorosamente hablando, en nuestros Indios la tercera Edad, ó sea el Tiempo Histórico, y assi se hace manifiesto, que mis trabajos Literarios, estendiéndose desde la Confusión de las Lenguas, que fue el año de 2497, que calculé antes, fundado en la opinión de los LXX hasta el de 660 de la Encarnación, que fué el de 5859 de la Creación del Mundo, según dichos LXX, toman a su cargo la Historia de 3362 años, que por no haver entrado en poder de alguna otra Pluma, viene á ser privativamente mía, y de tanto gusto, y utilidad al Público, que de balde la ignorancia se podrá ocupar en deslucirla.

Tal vez porque seguía a Vico, y este no siempre es fácil de reducir a una sola interpretación[125], la integración de las civilizaciones mesoamericanas a una historia universal europea podría interpretarse siguiendo dos líneas de razonamiento. Una interpretación subordinaría las civilizaciones originarias del Nuevo Mundo a la historia universal. La otra daría prioridad a la historia de estas civilizaciones y percibiría la conquista como parte de una historia autónoma (la de la Tercera Edad), así como una discontinuidad del flujo regular de los acontecimientos y una forma “natural” de registrarlos. En ambos casos se requiere una hermenéutica diatópica (o pluritópica) puesto que Boturini hizo evidente que no hay ninguna razón para creer que un modelo de historia universal es

124 Para más detalles sobre este tema véase el Capítulo 2.

125 Es hora de recordar al lector que Vico, que escribió durante la primera parte del siglo XVIII, repensó algunas de las premisas básicas de los humanistas y de los letrados del Renacimiento. Véase el estudio clásico de Sorrentino (1927:1-73). En este sentido Vico puede ser considerado junto con la filosofía del lenguaje de Valla y Nebrija.

sustancialmente más exacto que otro. *Esta fue la indudable contribución, por un europeo, a la decolonialidad de la historiografía*. El logro de Boturini, entonces, fue su subversión de un principio usado por los historiadores castellanos y europeos anteriores: que existe una complicidad natural y sustancial entre la historia y la escritura alfabética y que el mantenimiento de registros sin letras no tiene la misma autoridad que el de registros con letras.

Legados renacentistas disidentes: Francesco Patrizi y Eguiara y Eguren

Boturini no tuvo mucho éxito en convencer a la gente con sus ideas. Tenía a su lado, sin embargo, a un puñado de intelectuales criollos en México que, hacia mediados del siglo XVIII, también estaba reevaluando la historia de su país. Como ya mencioné en el Capítulo 2 José de Eguiara y Eguren escribió una obra monumental conocida como *Bibliotheca mexicana*, en cinco volúmenes, introducida por un prólogo (o, en realidad, por una serie de veinte prólogos [*anteloquia*]) en el que explicó la motivación de su empresa y describió su contenido general (*Figura 3.8*). La *Bibliotheca* de Eguiara y Eguren es relevante para la discusión anterior porque, como Boturini, atribuyó gran valor a los documentos y monumentos del antiguo México, pero lo hizo desde un programa ideológico diferente. La creciente conciencia nacional de los intelectuales mexicanos impulsó a Eguiara y Eguren a reevaluar la "historia" escrita por los antiguos mexicas más que la idea de Vico que orientó la percepción de Boturini. Ambos coincidieron, sin embargo, en diferenciar la universalidad del mantenimiento de registros de la regionalidad de las concepciones historiográficas renacentistas que modelaron las percepciones de los misioneros y de los letrados durante el siglo XVI. Eguiara y Eguren (1986) citó un largo pasaje de Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, en una carta escrita en 1533 y dirigida al Papa Paulo III:

> Pintaban, no escrivían: no usavan de letras, sino de pinturas. Si querían significar alguna cosa memorable, para que la supiesen los ausentes en tiempo o en lugar, usavan de pinturas, según aquello que insinuó Lucano, cuando dixo:
>
> Si averno de dar crédito a "la" Fama
> Los de Faenicia fueron los primeros
> Que en toscos carateres se atrevieron
> a señalar las bozes duraderas.
> No avía sabido Memphis el secreto
> de escrivir en cortezas de los Biblio
> Solas las fieras, aves y animales
> Guardavan el lenguaje misterioso
> que estava en solas piedras esculpidos.

BIBLIOTHECA
MEXICANA
SIVE
ERUDITORUM HISTORIA VIRORUM,
qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipſam
Domicilio aut Studijs aſciti, quavis linguâ ſcripto
aliquid tradiderunt:

Eorum præſertim qui pro Fide Catholicâ & Pietate ampliandâ
fovendâque, egregiè factis & quibuſvis Scriptis floruere editis
aut ineditis.

FERDINANDO VI
HISPANIARUM REGI CATHOLICO
NUNCUPATA.
AUTHORE

D. JOANNE JOSEPHO DE EGUIARA ET EGUREN,
Mexicano, electo Epiſcopo Jucatanenſi, Metropol. Eccleſiæ patriæ
Canonico Magiſtrali, Regiæ et Pontificiæ Univerſitatis Mexicanenſis
Primario et Emerito Theologiæ Anteceſſore, quondamque Rectore,
apud Sanctæ Inquiſitionis Officium Cenſore, Illmî. Archiepiſcopi
Mexicani Conſultore, et Diœceſis Examinatore Synodali,
Capucinarum Virginum à Confeſſionibus et alijs ſacris.

TOMUS PRIMUS
Exhibens Litteras A B C.

Figura 3.8. Descripción de un antiguo *amoxtli* en la *Bibliotheca mexicana*.

Eguiara y Eguren citó este pasaje para defender la idea de que aunque los mexicas no estaban familiarizados con la escritura alfabética tenían, como muchas otras sociedades civilizadas en el pasado, su propio sistema de escritura para recordar y registrar el pasado. Uno puede suponer, a partir de los ejemplos de Boturini y Eguiara y Eguren, que el concepto de historia de Cicerón estaba tan unido a la escritura alfabética que *res gestarum* se volvió casi indistinguible de *res gestae*, hasta el punto de que se creía que la historia estaba hecha de palabras y cosas y no de que se trataba, en Roma, de una alternativa entre muchas de registrar el pasado[126].

Una posición similar fue defendida en el siglo XVI por un filósofo italiano disidente, Francesco Patrizi (1560) (*Figura 3.9*). La celebración de la letra (como vimos en el Capítulo 1) y su complicidad con la historia fue tan fuerte durante el siglo XVI que una perspectiva paralela y disidente corría el riesgo de ser condenada al olvido. Francesco Patrizi estaba cerca de las dos posibilidades. En la segunda mitad del siglo XVI florecieron los tratados historiográficos en Italia. La tradición de Cicerón fue la más relevante, aunque comenzaron a surgir visiones disidentes en las voces de Bodin y Patrizi. El punto de vista más político y legal defendido por Bodin (1566) vio sus días de gloria en el siglo XVIII, cuando la influencia de la retórica estaba disminuyendo[127]. La visión más excéntrica defendida por Patrizi tenía menos posibilidades de sobrevivir en una sociedad en la que el alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) fue uno de los criterios utilizados para medir las civilizaciones, para consolidar la imagen del yo-mismo y distinguirlo de la alteridad[128]. Curiosamente, la visión de Patrizi también floreció indirectamente en el siglo XVIII en la obra de Vico, aunque el filólogo y filósofo italiano no hizo un esfuerzo concertado para rescatar del olvido las ideas de su compatriota Francesco Patrizi.

Para entender mejor el alcance de la filosofía disidente de la historia en Patrizi recordemos el legado de los retóricos de la Roma imperial[129]. Como mencioné en la sección anterior en las universidades europeas del siglo XVI los tratados retóricos —como *Ad herennium*, *De oratore* e *Institutio oratoria*— estaban en todas las listas de lectura de una educación humanista seria. Estos tratados construyeron y transmitieron la idea de que la historia era relato y que el relato era el "cuerpo" de la historia. Así, la narrativa no solo era importante en la escritura de la historia sino que la historia consistía en la verdad de la narrativa; es decir, la historia era, a

126 Al considerar las condiciones de veracidad los teóricos de la historiografía del siglo XVI y XVII acentuaron la necesidad de que la verdad de la narración coincidiera con la verdad de las cosas (o acontecimientos). La creencia de que la verdad se encuentra en la narrativa y en los acontecimientos condujo a la idea de que la historia estaba hecha de palabras y acontecimientos. En Cabrera (1948) y San José (1957) pueden encontrarse buenos ejemplos en el mundo español. Para una discusión general del tema véase Mignolo (1981).

127 El lugar de Jean Bodin en el siglo XVI y su influencia en el concepto de historia en el siglo XVIII puede verse en Franklin (1963), Cotroneo (1971:343-384) y Goyard-Fabre (1989).

128 Sobre Patrizi véanse Spini (1948) y Cotroneo (1971:205).

129 Una síntesis magistral se encuentra en Artaza (1989).

DELLA

HISTORIA

DIECE DIALOGHI

DI M. FRANCESCO PATRITIO

NE' QVALI SI RAGIONA DI TVTTE LE COSE appartenenti all'historia, & allo scriuerla, & all'osseruarla.

Con gratia, & Priuilegio per anni X.



IN VENETIA, APPRESSO ANDREA ARRIVABENE, M D L X.

Figura 3.9. Repensando lo que realmente era la historia (en Occidente): frontispicio del libro de Francesco Patrizi *Della historia dieci dialoghi*.

la vez, lo que sucedió y lo que se dice que sucedió, la historia y la historiografía. En consecuencia no había mucha diferencia en decir que la historia era relato y en decir que historia era el recuerdo de acontecimientos pasados en forma de relato.

Patrizi no estaba realmente convencido de que el legado retórico romano era la forma más satisfactoria de concebir la historia. Dedicó el Libro 1 de su *De historia dieci dialoghi* (1560) a un diálogo en el que esperaba llegar a una definición de la historia ("cosa l'historia sia"). Bidernuccio, uno de los tres participantes en el diálogo, respondió a la pregunta de Patrizi "¿qué es la historia?" con la definición canónica de Cicerón: "L'historia e cosa fatta, remota dalla memoria de nostri tempi" ("La historia es lo que sucedió en el pasado, alejada de los recuerdos presentes"). La réplica de Patrizi fue simple: todavía no entendía lo que era la historia. Su argumento comenzó sosteniendo que había encontrado varias contradicciones en la definición de historia proporcionada por "libros externos" (*libri di fuori*). Una de esas definiciones contradictorias era la de Cicerón: que la historia es el recuerdo de acontecimientos pasados y la narrativa verdadera de esos acontecimientos. Después de un largo debate en el que argumentó que la historia no solo debía ser concebida como una narración de acontecimientos pasados sino, también, de acontecimientos *presentes* y *futuros* concluyó afirmando que, finalmente, había comprendido *cómo se hace la historia* pero insistió que todavía *no tenía claro qué era* la historia.

En ese momento interviene el Conde Giorgio, el tercer participante en el diálogo, para hacer una pregunta aparentemente retórica: ¿qué puede ser la historia si no escritura? Patrizi respondió con otra pregunta: ¿qué pasaría si la historia también fuera *pintura*? Esta respuesta es francamente sorprendente si la consideramos desde la perspectiva presentada por Acosta unos veinticinco años después. Así, al cuestionar que la historia era solo la narrativa del pasado Patrizi también cuestionó que la narrativa histórica fuese considerada únicamente en términos de la escritura (lo que implicaba, por supuesto, la escritura alfabética). Uno de los ejemplos que presentó fue la historia de Alejandro III, pintada en la sala del Consejo de Venecia. Pero, sin duda, el disidente Patrizi no estaba satisfecho con solo presentar la idea de que una pintura era tan válida como la escritura (alfabética) en relación con la historia: profundizó el argumento y defendió la idea de que el mantenimiento de registros esculpidos y pintados era más propiamente histórico que el mantenimiento de registros escritos (alfabéticamente) porque revela los acontecimientos a los ojos sin necesidad de la mediación de las palabras.

Seguidamente, y después de cuestionar que la historia no fuese considerada más que una narrativa de acontecimientos pasados (y, además, escrita), llegó a cuestionar la idea de que, en realidad fuese una narrativa. Introdujo su argumento preguntando a Bidernuccio si consideraba historia las esculturas y pinturas que incluían una narrativa ("lettere narranti alcuna cosa"). La respuesta de Bidernuccio fue afirmativa, diciendo que las palabras unidas a las esculturas

o a las pinturas eran narrativas verdaderas de algún tipo de evento. Patrizi no estuvo de acuerdo y argumentó que la historia no era narración sino recuerdo. El recuerdo (o memoria) es lo que cuenta —según Patrizi— en una definición de lo que es la historia y no el tipo de signos empleado para mantener un registro de los acontecimientos que se recuerdan del pasado. Puesto que el ejemplo que usó en esta ocasión fue la historia de Egipto (que se desarrolló, según él, a partir de los registros de las inundaciones del Nilo) conjeturo que para Patrizi los signos naturales también eran medios legítimos para preservar el recuerdo de los acontecimientos pasados. En este argumento jugó un papel importante su concepto de *libros externos*.

La definición de historia propuesta por Patrizi implicó una filosofía del lenguaje que difería, radicalmente, de la filosofía del lenguaje presupuesta en los tratados de los retóricos romanos: amplió el mantenimiento de registros para incluir la escritura no alfabética; introdujo la distinción entre *libri scritti di fuori* y *libri del alma*; e introdujo la distinción entre *signos visibles*, con los que se escriben los libros externos, e *imágenes mentales*, que están escritas en los *libros del alma*.

Así vemos que, a pesar de los esfuerzos de Boturini para restaurar algo de crédito a las civilizaciones del Nuevo Mundo en sus formas de registrar el pasado y a pesar del esfuerzo de su predecesor, Francesco Patrizi, por impugnar la visión restringida de la historia como dependiente de la letra, estos esfuerzos individuales dejaron huella en la historia académica de las ideas, aunque no en el sistema de creencias unido al poder institucional y a la transmisión de conocimientos a las generaciones futuras. El recuerdo y el registro del pasado en las civilizaciones del Nuevo Mundo han sido silenciados durante varios siglos y todavía continúan silenciados. Si hoy están resurgiendo lo hacen como interesantes objetos de estudio y como voces de oposición de los sujetos colonizados durante y después de la conquista y la colonización pero rara vez como alternativas a los modos Occidentales de pensamiento (antes del siglo XVI). El pasado es un conjunto de mundos posibles que no se pueden cambiar y de voces que no se pueden restaurar pero, sin duda, podríamos cambiar nuestra actual percepción del pasado mediante la construcción de nuevas imágenes sobre las cosas, distintas de lo que dijeron sobre ellas los misioneros y letrados. Hay varias formas de lograr nuestros objetivos: una es la aventura de reconstruir lo que pudo haber sucedido; otra es volver a leer los signos del pasado en el contexto de nuestras preocupaciones actuales; una más sería decir que hay otra opción, que la reconstrucción del pasado no es un problema *del* pasado sino *del* presente. Esta última es la opción que he elegido en este libro.

El entusiasmo de Boturini por el concepto de desarrollo histórico de Vico como forma de corregir el legado de cronistas e historiadores anteriores con respecto a la falta de historia entre los amerindios le impidió prestar atención crítica a sus propios conceptos de desarrollo cronológico en lugar de imponer el

modelo de Vico. Por su relato quedó preso, y difícilmente podría haber sido de otro modo, de su conocimiento y experiencia de la tradición clásica europea. Aunque Vico era consciente de los legados no Occidentales Grecia era un punto de referencia demasiado fuerte en su pensamiento como para sospechar de él. En otras palabras, Vico batalló entre el legado de la tradición cultural (greco-romana) de la que era miembro y los conocimientos que adquirió sobre tradiciones culturales que le eran extrañas. Boturini, por su parte, celebró con entusiasmo las ideas nuevas y desafiantes de Vico pero no pudo (y no hubiera podido) llevar el modelo un paso más allá y reconocer que la "idea de una nueva historia" no solo era una nueva idea Occidental sino el descubrimiento de una nueva forma de mantenimientos de registros históricos, tanto en la memoria almacenada en el cuerpo de los mayores como en las inscripciones gráficas comunes a la grandes civilizaciones mesoaméricanas y en el tejido y anudamiento de las grandes civilizaciones andinas.

Un gran y creciente número de estudios en etnografía del habla y en taxonomía popular en los últimos cuarenta años ha demostrado, de forma convincente, que las categorías Occidentales de géneros, codificadas con tanta fuerza en el Renacimiento y transmitidas a la periferia colonial como parte del paquete de difusión del alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*), son, al igual que los conceptos Occidentales de historia, una conceptualización regional de tipos discursivos y no una construcción teórica que describa y analice, con precisión universalista, las tipologías discursivas no Occidentales.

Observaciones finales

Espero haber convencido al lector de que las relaciones entre la historia, la ficción y la literatura muestran una configuración diferente si retrocedemos al siglo XVI y miramos el tema desde una perspectiva intercultural y en situaciones coloniales (semiosis colonial). Hay, de hecho, dos aspectos diferentes que merecen mayor consideración. Uno de ellos es la relación entre la literatura, la historia, la ficción y verdad antes del siglo XVIII en la tradición Occidental. El otro es la relación entre las nociones Occidentales de literatura, historia, verdad y ficción y las conceptualizaciones no Occidentales de registro del pasado, de los medios orales y visuales de interacción social y de los sistemas de creencias unidos a diferentes tipos de registros. Estos dos aspectos se unieron, comparativamente, durante la primera etapa de la difusión masiva del alfabetismo Occidental que comenzó con la expansión de los imperios español y portugués y del cristianismo. Dos cosmologías entrelazadas, con predominio de una sobre otra.

En el siguiente capítulo exploraré algunos aspectos de la codificación renacentista del conocimiento a través de sus conceptos y sus estrategias discursivas. Si la historia y la literatura (en términos de Glissant) se volvieron cómplices de la expansión

imperial a partir del siglo XVIII durante la última etapa del Renacimiento tuvieron como compañeras a la enciclopedia y a la escritura de cartas; sin embargo, la escritura alfabética (en connivencia con el cristianismo) no solo fue la base de la transmisión masiva de información sino, también y sobre todo, de su organización y evaluación. La China, el Islam y el Nuevo Mundo fueron evaluados (en su organización y transmisión de conocimientos) con los criterios de los géneros discursivos renacentistas y su epistemología implícita. El ciclo que inició en el siglo XVI entró en su momento de cierre a finales del siglo XX. El cierre no fue el fin sino el comienzo de la apertura y el resurgir y reemerger de aquello que la modernidad (Renacimiento e Ilustración) suprimió o devaluó.

Capítulo 4
Géneros discursivos como haceres sociales: historias, enciclopedias y los límites del conocimiento y la comprensión

Escribir cartas, comunicación humana e historiografía

Pedro Mártir (Pietro Martire d'Anghiera), a quien ya presenté en el primer capítulo, fue un humanista italiano que, hacia 1480, se unió a la corte de Isabel y Fernando y se convirtió en parte del movimiento intelectual que puso a Castilla por encima de todos los demás en el reino. Estaba preocupado por la situación política entre España e Italia y compartió la preocupación de Isabel por Castilla y el interés de Fernando en el dominio español de Europa. Desde 1492 Pedro Mártir había estado atentó a las implicaciones de los viajes de Colón y de las exploraciones españolas. Su medio preferido de expresión y comunicación fue la epístola que, como dijo en una carta dirigida a un joven destinatario, era una actividad natural de un hombre dedicado al aprendizaje. En su carta a Gilberto, hijo del Conde Borromeo, fechada el 5 de enero de 1493, Pedro Mártir (1953:235-236) declaró:

> Tu padre, que me escribe con mucha frecuencia, me envía alguna vez que otra tus saludos, pero hasta ahora ninguna carta tuya. Por tanto, ¿que voy a responder, si no me han llamado? Solo puedo decirte una cosa: hermosa tarea es en la juventud la de provocar a los mayores de edad: de ellos pueden, en cierto modo, robar lo que han de escribir por su cuenta. Si por vergüenza —aunque esto no sea propio de gente honrada— no se atreven a hacerlo, adquirirán menos cultura y serán de menos utilidad.

A fines del siglo XV la epístola era un instrumento de comunicación, una forma de interacción frecuente entre los humanistas (Gil 1981). Durante el siglo XVI se convirtió, además, en un instrumento fundamental de control administrativo y de gobierno (Malagón-Barceló 1961). La escritura alfabética y la escritura de cartas (*epistola*) como género ya tenían en su momento una larga historia en Occidente. Durante el proceso de colonización crearon numerosas situaciones interactivas que fueron narradas en cientos de anécdotas, desde el Perú colonial hasta la Nouvelle France (Canadá).

Garcilaso de la Vega (1943:29) contó una anécdota que trasciende el contexto andino específico donde lo situó. Un capataz en Lima envió diez melones al terrateniente Antonio Solar, cargados en las espaldas de dos indígenas. También les dio una carta para que la llevaran y les advirtió que no comieran los melones porque si lo hacían la carta informaría de sus acciones. Durante una pausa en sus viajes decidieron probar los melones pero, conscientes de que la carta podía delatarlos, se aseguraron de que no pudiera "verlos" comiendo los melones. La anécdota ilustra, claramente, el efecto cultural de un sistema de escritura que puede transmitir lo dicho en el habla. En Occidente, especialmente durante y después del Renacimiento, el propósito de la escritura fue percibido como hacer que el lector oyera la palabra hablada que estaba detrás de ella. Según esta concepción la palabra escrita no contenía ninguna información sino que, simplemente, transmitía la información almacenada en otro lugar. Por lo tanto, la escritura alfabética, junto con su concepción, introdujo una modificación sustancial en el envío de mensajes a través del espacio y el tiempo porque proporcionó una forma gráfica que sustituyó la palabra hablada. Los indígenas en la anécdota de Garcilaso no lo entendieron así. Como es siempre el caso una herramienta y el discurso que describe y justifica sus usos crecen y se diversifican. Durante la Edad Media europea *epistola* no solo fue un medio de comunicación a través del tiempo y el espacio sino, además, un discurso sofisticado acerca de los diferentes tipos de *epistola* y cómo escribirlos. Por ejemplo, existía una distinción entre *epistolis familiares* y *epistolis negotiales* (Halm 1964). Esta última se convirtió en un instrumento fundamental en la expansión de los imperios español y portugués y en la organización de sus posesiones de ultramar. Un nuevo campo de la escritura de cartas floreció durante el Renacimiento en el que la *epistola* no solo se convirtió en una forma de comunicación familiar y de negocio sino, sobre todo, de intercambios intelectuales (Murphy 1974; Siegel 1968; Castillo 1974; Lawrence 1988). En este contexto Pedro Mártir unió la escritura de cartas a la historiografía en un momento cuando ambas eran muy dependientes de la retórica (véase Henderson 1983).

Kristeller (1980:9) señaló que la escritura de cartas y la historiografía fueron dos géneros mayores en la producción literaria humanista:

> La carta privada no era sólo un vehículo de comunicación personal; fue destinada, desde el principio, a ser una composición literaria para ser copiada y leída. Los humanistas escritores de cartas conscientemente imitaron los ejemplos clásicos de Cicerón o Séneca y escribieron, coleccionaron y publicaron sus cartas con el objetivo de que sirvieran como modelos para sus alumnos y sucesores. Más aún, la carta sirvió algunas de las funciones de los periódicos en una época cuando no existía la prensa y la comunicación era lenta e incierta.

Si la carta fue, como señaló Kristeller, un "sustituto de un breve tratado de contenido académico, literario o filosófico" también estuvo, sobre todo en los primeros años de exploración y conquista, estrictamente ligada a la historiografía que, en la

escritura de Pedro Mártir y Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, desempeñó el papel actual de los periódicos (y del internet). Si la carta a Borromeo ilustra el primer aspecto de la epistolografía subrayado por Kristeller (modelos para sus alumnos, un método educativo) el segundo aspecto podría ser ilustrado con las cartas en las que Pedro Mártir (1944:105) escribió sobre Colón:

> Desde el primer origen y designio reciente de acometer Colón esta empresa del Océano, amigos y príncipes me estimulaban con cartas desde Roma a que escribiera lo que había sucedido pues estaban llenos de suma admiración al saber que se habían descubierto nuevos territorios y nuevas gentes, que vivían desnudas y a lo natural, y asi tenían ardiente deseo de saber estas cosas.

La lectura del epistolario de Pedro Mártir durante los primeros años del "descubrimiento" es una experiencia muy diferente de la lectura de su libro *Décadas del Nuevo Mundo*. Mientras que este último es una narrativa epistolar en la que ha sido eliminada la mayoría de los acontecimientos contemporáneos indirectamente relacionados con la empresa de Colón el epistolario (como un periódico) se desplaza, libremente, de noticias que informan sobre un "cierto Colón, de Liguria" a acontecimientos en España, Italia y Francia. El significado del viaje de Colón, como se ve en el epistolario de Pedro Mártir, se podría comparar con la forma como, un siglo más tarde, Muñón Chimalpahin en México insertó la información sobre Colón en sus crónicas de los antiguos mexicas. Pedro Mártir escasamente mencionó a Colón en sus cartas porque estaba ocupado en seguir la situación política en Castilla e Italia. Chimalpahin escasamente mencionó a Colón en su *relación* porque estaba ocupado con la historia de los antiguos mexicas. Pedro Mártir introdujo una breve referencia a Colón en una carta dirigida a Juan Borromeo (Caballero Dorado), entre un párrafo dedicado a un intento de asesinato del rey y otro sobre la invasión francesa de Italia, una serie de acontecimientos que, hacia 1540, sería usada por Guicciardini para escribir su historia de Italia. Entre esos dos párrafos Pedro Mártir (1953, 9:236-237) escribió:

> Hace pocos días volvió de las antípodas occidentales cierto Colón, de Liguria, quien a duras penas consiguió de mis Reyes tres naves, porque creían quiméricas las cosas que decía. Ha regresado trayendo como pruebas muchas cosas preciosas, pero principalmente oro que, naturalmente, se produce en aquellas regiones. *Pero demos de lado a las cosas ajenas, ilustre Conde, pasémoslas por alt*o (cursivas añadidas).

El significado del acontecimiento narrado por el propio Colón y por López de Gómara (1511-1564) sesenta años después en su clásica *Hispania vitrix*, en la cual marcó el "descubrimiento" como un acontecimiento sin precedentes desde la creación del mundo, no tuvo el mismo impacto para Pedro Mártir en comparación con la crisis política que estaban soportando los italianos. A

diferencia de Pedro Mártir Muñón Chimalpahin escribió *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan* en náhuatl y no en latín. Las escribió hacia comienzos del siglo XVII en México y no a finales del siglo XV en Barcelona, en la corte de Castilla y Aragón. Las *Relaciones* de Chimalpahin, escritas en forma de crónica, tienen dos entradas para el año 1493 (o 13 Pedernal en la cronología mexica). La primera está dedicada a un eclipse de sol, a la batalla de Acatlán y al nacimiento de Cacamatzin Teohuateuhctli, señor de Amaquemecan. La segunda entrada está dedicada a Colón. Comienza en el momento cuando Colón obtiene tres barcos y 120 hombres. Chimalpahin (1982:114) narró el "descubrimiento de América" de la siguiente manera:

> Pero el viernes 12 del mes de octubre del mismo año de 1492, dos de los vigías vieron aparecer tierra hacia la hora del alba. Con la señal de tierra todos se regocijaron y gran descanso experimentaron sus corazones. Cuando llegaron *allá* observaron que estaba habitada *aquella* tierra, y directamente dirigieron sus barcas a una playa baja. *Aquel* lugar donde tocaron era el llamado Guanahamí (cursivas añadidas).

El viaje de Colón, contemporáneo a la escritura de Pedro Mártir, fue ajeno a un italiano en la corte de Castilla. Un siglo después del "descubrimiento" el viaje de Colón también fue ajeno a un mexicano (Chimalpahin) para quien los acontecimientos de la historia española eran marginales con respecto a la historia de su pueblo porque tanto España era un territorio diferente como porque Colón llegó a un lugar que no era el suyo, como muestran los demostrativos que utilizó Chimalpahin: "allá", "aquella tierra", "aquel lugar".

Informar sobre acontecimientos ajenos a mi etnia y escribir historias de grupos étnicos a los que no pertenezco

La coexistencia temporal de Pedro Mártir con el descubrimiento de las Indias Occidentales y con la conquista de Tenochtitlán no debería ser la única razón para distinguir *De orbe novo decades* de otros géneros de escrituras historiográficas. También es importante el hecho de que Pedro Mártir escribiera una historia doblemente alejada de su relato personal: en primer lugar porque, como afirmó en la carta en la que informó a Borromeo sobre "cierto Colón, de Liguria", este tipo de acontecimientos le era ajeno; segundo, porque estaba en una posición aún menos adecuada para hablar de las gentes del Nuevo Mundo. En pocas palabras ni los hechos de los castellanos ni las costumbres, la sociedad y la religión de las civilizaciones de las Indias Occidentales eran parte de la memoria de su pueblo (Italia). Una comparación con la historia de Italia de Guicciardini puede ser útil. Los periodos cubiertos por las *Décadas* de Pedro Mártir y por la historia de Guicciardini son muy similares. Las primeras se mueven entre 1492 y 1530 y esta última entre 1490 y 1534. Guicciardini,

a diferencia de Mártir, escribió la historia de su pueblo en un momento de angustia histórica para su país. Guicciardini, que nació en 1483 y murió en 1540, también fue contemporáneo de los acontecimientos que narró, a pesar de ser unos treinta años más joven que Pedro Mártir:

> He decidido escribir sobre los acontecimientos que se han producido en Italia dentro de nuestra memoria, incluso desde que las tropas francesas, convocadas por nuestros propios príncipes, empezaron a agitar muy grandes disensiones aquí: un tema muy memorable en vista de su alcance y variedad y lleno de los más terribles acontecimientos; ya que durante tantos años Italia sufrió todas esas calamidades con las que los miserables mortales suelen ser afligidos, a veces debido a la justa ira de Dios y a veces debido a la impiedad y maldad de otros hombres (Guicciardini 1969, Libro 1).

Durante los mismos años cuando las "calamidades italianas" estaban empezando Pedro Mártir (1953, 9:171-172) celebraba el fin de las "calamidades castellanas":

> Este es el fin de las calamidades de España, este es el término de los felices hados de esta gente bárbara que hace —según dicen— unos ochocientos años, al mando del conde Julian, vino de Mauritania —de donde siempre conservaron el nombre de Moros— y oprimió cruel y arrogantemente a la vencida España. ¡Oh dolor! cuanto fue hasta ahora su crueldad, su fiereza e inhumanidad para con los cautivos cristianos. Al fin, mis Reyes, adeptos a Dios, derivan por tierra aquella cruel tiranía, quebrantada por los descalabros de años enteros.

La celebración que hizo Pedro Mártir del éxito castellano no impidió que previera los acontecimientos que pronto tendrían lugar en Italia. Los anticipó en una carta de consuelo que dirigió al cardenal Ascanio Visconti por la muerte del cardenal Arcimboldi. Pedro Mártir manifestó su sospecha, en una carta fechada el 2 de junio de 1492, de que una guerra entre Italia y Francia era inminente. Pero mientras conversaba con sus pares de Italia sobre los acontecimientos en ese país también estaba informando al arzobispo de Granada y a los nobles castellanos sobre el clima político italiano. En una carta fechada el 1 de septiembre de 1492, dirigida al conde de Tendilla, escribió:

> ¡Atención!, ilustre Conde, que circula el rumor de que Alfonso, futuro sucesor del Rey Fernando en el reino de Nápoles, ha arrastrado a su padre a que trate con el Rey Carlos de Francia de arrojarle del gobierno del ducado de Milán a Ludovico Sforza porque se opone a entregar las riendas del ducado al joven Juan Galezzo, yerno de Alfonso (Mártir 1953, 9:210-211).

Pedro Mártir estaba cada vez más preocupado por la situación italiana hacia fines de 1492 y comienzos de 1493. En los mismos días en que Colón se acercaba a las Indias Pedro Mártir escribía sobre los "presagios" y "pronósticos" de la crisis italiana. En una carta dirigida a Scanio Sforza, vizconde, cardenal y vicecanciller, señaló:

> Noto, ilustrísimo Príncipe, que se está preparando un nuevo estrépito de armas y escucho con avidez los nuevos y perniciosos planes que se barajan para llamar a los franceses a Italia… Yo, que me duelo de las cosas de mi patria —de la cual siempre fueron los franceses enemigos encarnizados— opino que no debe meterse en el propio lecho una víbora o un escorpión para que con su veneno inficione el del vecino (Mártir 1953, 9:220)[130].

Las "calamidades italianas" requirieron la atención de un historiador como Guicciardini y esos eran los acontecimientos que estaban presenciando con una intensidad dramática los italianos en Italia y en el extranjero. En España Nebrija dedicaba su energía a la enseñanza del latín y las humanidades en una Península Ibérica que percibía, después de sus años de estudio en Roma, como dominada por los bárbaros; también estaba dedicado a la normalización de la ortografía castellana. La intensidad de los acontecimientos fue percibida de manera diferente por las personas que los observaban, que eran influidos o participaban en ellos al escribir sus "historias" en forma de carta (e.g., Pedro Martir como si fuera un periodista de TV informando sobre los acontecimientos que estaban ocurriendo) o en un relato historiográfico adecuado (e.g., Guicciardini escribiendo, hacia 1540, la historia de Italia desde 1494 hasta 1535). Con todo, mientras al escribir la historia de Italia Guicciardini se unió a las voces de los anteriores historiadores italianos de las ciudades-Estado (como Bruni o Biondo) y contribuyó a la construcción imaginaria de Italia después de la caída del Imperio Romano Pedro Mártir informaba sobre los acontecimientos que estaban ocurriendo, por así decirlo, en frente de sus ojos y sobre personas y civilizaciones de las que tenía poca idea.

El relato de lo que sucedió y el montaje de acontecimientos históricos

La distancia entre los acontecimientos narrados, los actos de la narración y la evaluación del pasado interviene en la manera de convertir situaciones sociales en acontecimientos históricos. La organización, evaluación y transmisión de un *conjunto* de acontecimientos como *acontecimientos históricos* dependen, en buena medida, de las regulaciones retóricas para los géneros de narrativos y de la habilidad de la persona que los narra, en forma oral o gráfica. Estoy interesado, sin embargo,

130 Curiosamente esta carta, que predice la ruina italiana y se asombra de la actitud francesa, fue escrita el día antes de la llegada de Colón a América.

en el posicionamiento personal del narrador o relator de los acontecimientos y cómo el narrador construye su *locus* de enunciación en la intersección de los acontecimientos narrados, los relatos personales y la situación comunicativa en la que se encuentra al construir la narración y manipular lo narrado. En este capítulo estoy más interesado en las regulaciones para los marcos discursivos (géneros) que en las habilidades personales para la construcción (organización, evaluación y transmisión) de conocimiento. Los marcos discursivos (o géneros) son una condición necesaria para la construcción del conocimiento porque dependen de tradiciones culturales regionales y de medios de comunicación (e.g., orales o gráficos).

Pedro Mártir es un ejemplo diciente de la encrucijada entre los marcos discursivos (géneros) legados por el humanismo italiano y el relato personal de un testigo en el exilio que deploraba la situación de su propio país mientras celebraba la consolidación del reino de Castilla y recogía las emociones despertadas por las navegaciones transoceánicas. Como italiano y humanista estaba preocupado por la situación política de su país, que discutió con sus colegas en la escritura epistolar. Como italiano en España no estaba preocupado por la construcción de la territorialidad castellana, preocupación que había sido planteada por la historiografía peninsular desde Alfonso el Sabio (1221-1284) y El Gerundense (1421-1484)[131]. Por otra parte, Pedro Mártir, y en tanto italiano en España, no estaba involucrado en la exploración y colonización de las Indias sino que era un testigo y un informante de quien solicitaban información sus colegas italianos. Su *locus enunciationis* fue construido, entre otras características, por la voz de un humanista muy versado en lenguas (en los *studia humanitatis*), buen conocedor de la tradición greco-romana y bien conectado con los intelectuales y personalidades de su tiempo. Su discurso sobre el Nuevo Mundo era el discurso de un humanista interesado en la comprensión y la difusión de información y no el discurso de un humanista interesado en el aspecto pragmático y jurídico de la conquista o de un historiador interesado en la construcción de la territorialidad castellana, como Florián de Ocampo (historiador de Carlos V) o Ambrosio de Morales (historiador de Felipe II)[132]. Si, como humanista, creía en la comunicación epistolar como historiador organizó las cartas que había escrito en otro género discursivo, las *décadas*, una forma narrativa estrictamente relacionada con el libro (un portador de signos) y la escritura alfabética (como fijación del discurso oral). Las *Décadas* De Pedro Martir no se pueden concebir sin la inscripción de la carta y el formato del libro. Entre la epistolografía y la escritura histórica no había mucha diferencia: el montaje, la organización y la transmisión de información en forma de narrativa historiográfica enfrentó al historiador del Nuevo Mundo con problemas radicalmente distintos a los que enfrentaban sus colegas italianos o

131 Sobre Alfonso el Sabio véase Burns, ed. (1990). Sobre El Gerundense véanse Sánchez (1944) y Tate (1970).

132 Sobre los historiadores y la historiografía bajo Carlos I de España y Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico véase Morel-Fatio (1913b).

castellanos, quienes trataban con un tema profundamente grabado en la memoria del historiador (en la propia así como en la del pueblo).

En México Edmundo O'Gorman señaló la relación entre epistolografía e historiografía en Pedro Mártir y examinó, críticamente, la opinión común de que fue el primer historiador del Nuevo Mundo preguntando "¿en qué sentido son historia las *Décadas* de Pedro Mártir?" (O'Gorman, 1972:13). La respuesta de O'Gorman a su propia pregunta apunta hacia los vínculos entre las historias del Nuevo Mundo, la historiografía renacentista y el alfabetismo:

> Podemos decir, en conclusión, que las *Décadas* seguramente constituyen, por su intención primaria, una obra de índole historiográfica del tipo formal renacentista; pero como, al mismo tiempo, exhiben rasgos de una cierta fresca ingenuidad que recuerda el arcaismo de un Heródoto es preciso matizar esa clasificación para vincular también las *Décadas* a la gran corriente tradicional de los libros de viaje, por más que su autor no haya pasado a las regiones en que tan difusamente se ocupa. Se trata de un fenómeno en extremo interesante, merecedor de más atención de la que ha recibido; *es algo así como un salto atrás dentro del desarrollo ideológico del proceso de la historiografía*. Pero no un salto atrás debido a un reaccionarismo impuesto por las exigencias de nuevos temas, de nuevos problemas que no encontraban fácil cabida dentro de los moldes forjados por la erudición y el gusto profesionales de la época. *En apariencia, pues, es una especie de marcha atrás, pero su verdadero sentido estriba en que se inicia así la renovación de la problemática del conocimiento histórico que languidecía en la ya estéril prisión de los cartabones tradicionales* y, en efecto, es de notarse a este respecto que la gran revolución que en ese campo representa el pensamiento del siglo XVIII no pudo haberse realizado sin la extraordinaria apertura de los horizontes temáticos debida, precisamente, a los cronistas indianos, y que duda cabe, que a Pedro Martir le corresponde un sitio preeminente en esa empresa (O'Gorman 1972:15; cursivas añadidas).

Si dejamos de lado la retórica de O'Gorman y ponemos el acento en la organización del conocimiento y no en su contenido se corrige la idea de que las *Décadas* de Pedro Mártir fueron un paso atrás en la historia de la historiografía. Si las historias del Nuevo Mundo del siglo XVI, comenzando con la de Pedro Mártir, se parecían más a la *istoria* de Heródoto que a la *historia* de los romanos y de los humanistas lo hacían por, al menos, tres razones. La más obvia, que ya he mencionado, es la sincronía entre los acontecimientos narrados y el tiempo de vida de los historiadores que los narraban. La investigación del historiador con base en el informe de testigos oculares (como Pedro Mártir) o con base en una combinación de testigos y experiencia directa (como Oviedo y Valdés, las Casas o Acosta) es una de las características más evidentes de la historiografía del siglo XVI. La

segunda razón es el contacto del historiador con tierras y personas desconocidas, que se asemeja a la mayoría de la investigación de Herodoto más que a los historiadores o humanistas romanos que narraron el pasado de su imperio o sus ciudades-Estado. Una tercera peculiaridad es el encuentro entre una persona capaz de organizar el conocimiento en escritura alfabética y en forma de libro con gentes que lo hacen mediante otras formas de escritura y cuyo concepto del pasado y cuya forma de registrar y contar relatos sobre el pasado eran totalmente ajenos a (y mal comprendido por) la racionalidad narrativa Occidental.

Puesto que ya discutí la primera razón en los párrafos anteriores ahora voy a explorar más las otras dos. Lo que distinguía a los historiadores romanos de Heródoto fue el hecho de que mientras este moraba en las fronteras entre Grecia y mundos y culturas extranjeras a ella los historiadores romanos estaban principalmente ocupados con la construcción del espacio y los recuerdos de su propia territorialidad romana. Las experiencias de los historiadores humanistas estaban más cerca de los romanos que de los griegos (Wilcox 1969). Ciudades como Florencia eran antiguas colonias del Imperio Romano que se convirtieron en poderosas ciudades-Estado, lo suficientemente poderosas como para tener sus propios historiadores —creadores y ejecutores de escritura historiográfica. Ciudades como Roma, antiguamente el centro de un imperio político y económico, se transformaron en el centro y satélites del mundo cristiano y, por lo tanto, lo suficientemente poderosas como para justificar la escritura de su propia historia. En consecuencia, cuando Bruni escribió la historia de Florencia y Biondo la historia de Roma acudieron a diez siglos de historia en la península italiana. Su experiencia fue muy diferente a la de un historiador peripatético como Heródoto, quien informó lo que vio o escuchó, o a la de un historiador sedentario como Pedro Mártir, que recibió información escrita de testigos oculares sobre tierras y pueblos lejanos cuando la escritura alfabética ya se había estableció en una amplia gama de la población.

Si en la escritura historiográfica (así como en otros géneros discursivos) podemos identificar y distinguir tres tipos de agentes (el originador, el ejecutor o historiador y el informante o fuente de información) y un conjunto de marcos discursivos (o géneros) entonces Pedro Mártir no solo tiene el mérito de haber escrito una historia en forma de cartas sino, también, de haber sido informado por medio de cartas. Hay, pues, una imagen especular entre la fecha en la que ocurrió el acontecimiento y la fecha en la que un testigo presencial lo informó en forma epistolar. El tiempo durante el cual Pedro Mártir recibió un paquete de cartas del Nuevo Mundo es el mismo en el que escribió cartas informando a sus correligionarios italianos sobre los acontecimientos que habían ocurrido unos meses antes. La relación cercana de Pedro Mártir con este conocimiento basado en fuentes era muy diferente de las negociaciones de los historiadores humanistas con sus fuentes, como lo eran las relaciones personales entre el primero y los segundos con los acontecimientos narrados. En la historia que Bruni (1369-1444) escribió sobre Florencia Cochrane (1981:15-30; véase también Baron 1968) ha distinguido el conocimiento basado en

informantes o fuentes (crónicas y *ricordanzas* medievales o libros de recuerdos escritos por los miembros de las familias florentinas ricas) del conocimiento o géneros discursivos no basados en fuentes, principalmente los historiadores romanos. Pedro Mártir no podría haber profundizado en el pasado de la materia sobre la que estaba escribiendo simplemente porque no eran sus memorias (*ricordanzas)* ni las de quienes le informaban mediante el género discursivo que le proporcionaba el conocimiento basado en fuentes (informantes que visitaban el Nuevo Mundo), el mismo género que manipulaba para organizar y transmitir conocimiento a sus compatriotas.

La escritura epistolar es el sustituto más próximo a la conversación oral. Cuando los interlocutores no comparten el mismo espacio físico (y no hay portadores de voz, como teléfonos o grabadoras) la escritura alfabética permite la transmisión de conocimiento a través del espacio. La historiografía, que a finales del siglo XV ocupaba un lugar especial junto a la poesía en el contexto del *trivium* (gramática, retórica y lógica), descansó —como indica el *trivium*— en la escritura alfabética y en registros gráficos (monedas, medallas, arquitectura), así como en todo tipo de registros escritos. La escritura historiográfica no era un reflejo especular del conocimiento basado en fuentes, como fue para Pedro Mártir, que ofreció un ejemplo formidable de la connivencia entre la letra (es decir, el alfabeto), la epístola y la historiografía para la adquisición, organización y transmisión de conocimiento (e.g., información e interpretación de los acontecimientos). Es útil recordar, también, que mientras *istoria* en griego significaba informe de un testigo ocular la escritura alfabética *(letter* en inglés) refiere a una forma de comunicación que “lleva” la voz, que no se puede escuchar, en un registro gráfico, que puede ser mirado. El *Diccionario de autoridades* (el diccionario del siglo XVIII de la Academia de la Lengua Española) informa que *carta* viene del latín *charta* que significa la piel de un animal o la corteza de un árbol en el que se escribe un mensaje que debe ser llevado de inmediato a su receptor (véase el Capítulo 2). *Epistola* se utilizaba en latín para referir a una comunicación escrita y directa entre personas y estaba, semántica y culturalmente, relacionada con un mensajero (*epistularis*) de Júpiter; también fue muy utilizada en el contexto del gobierno como la práctica social que realizaban los *epistulares* (o secretarios de Estado).

Géneros, audiencias y ensamblaje de información

Hasta ahora he descrito la relación entre dos de los agentes implicados: el ejecutor, escritor de cartas o historiador y el informante. Ahora voy a explorar con más detalle la relación entre el ejecutor (escritor de cartas o historiador) y los originadores de las cartas y de las *Décadas*. Las últimas siete *Décadas* fueron fechadas en 1524, treinta años después de la primera, cuando el autor tenía unos setenta años. Fueron dedicadas a Francisco Mario Sforza, duque de Milán. La última década comienza trazando la historia de sus originadores y dice así:

> La primera de mis *Décadas* acerca del Nuevo Mundo dediquela al tío paterno de Su Excelencia, el vicecanciller Ascanio, Príncipe Ilustrísimo que fue entre los cardenales, y por ninguno aventajado, *porque con reiteradas instancias me mandaba comunicar a su Excelencia lo que aconteciera en esas regiones occidentales*. Como insigne testimonio de lo que digo te ofrezco Marino Caracciolo, hombre dotado de todas las virtudes y experiencias, protonotario Apostólico electo de Catania, y al presente embajador junto a tu persona, el cual era secretario de Ascanio cuando el Oceano comenzaba a abrirnos sus puertas, cerradas desde el principio del mundo hasta nuestros días. El era —y así lo declara— quien recibía mis escritos en nombre de su señor y redactaba sus respuestas, según se las dictaba (Pedro Mártir 1944, Década 7, Libro 1, Capítulo 1; cursivas añadidas).

Los acontecimientos del Nuevo Mundo eran un tema de conversación y una curiosidad que Pedro Mártir estaba en condiciones de satisfacer. Lo que dijo, con base en la información que recogía y en su juicio educado, tenía tanto que ver con el contenido de las cartas que recibía de las Indias como con lo que imaginaba eran las expectativas de sus lectores, que le eran familiares por el contexto cultural e histórico italiano que bien conocía. Una de las diferencias entre la escritura de cartas y de historia era que en el primer caso el conocimiento personal del destinatario daba forma, hasta cierto punto, a la presentación del material; sin embargo, debido a que los humanistas consideraban que la escritura de cartas era un género que merecía llegar a la imprenta en forma de libro cuando Pedro Mártir pasó de escribir cartas a escribir historia en forma epistolar se las arregló para mantener el tono personal característico de las cartas y alcanzar, al mismo tiempo, un público más amplio y más impersonal.

Las razones que Pedro Mártir ofreció para escribir *Décadas del Nuevo Mundo* estaban relacionadas con los géneros mixtos que había seleccionado: la epístola y la narrativa histórica. Si, de acuerdo con los principios historiográficos de la época, afirmó que una de las razones para escribir *Décadas del Nuevo Mundo* fue “salvar del olvido tan grandiosos acontecimientos” también hubo razones importantes, no necesariamente relacionadas con la dimensión histórica de los acontecimientos, que jugaron un papel central en sus decisiones porque habría sido difícil que tuviera una “perspectiva histórica” de los acontecimientos que estaban sucediendo en su época:

> Fallecido Ascanio, y caído yo en la desidia por falta de estímulos, fue el Rey Federico, antes de que la fortuna se le tornara de madre cariñosa en dura madrastra quien recibió seguidas ediciones de mi libro por medio del cardenal de Aragón, su primo. Estimulado más tarde por el Pontífice Máximo León X y sucesor Adriano VI, quienes me aconsejaron salvar del olvido tan grandiosos acontecimientos, les dediqué el conjunto de las

> Décadas que andan impresas. A tí, Príncipe Ilustrísimo, que naciste tarde, y subiste tarde al trono de tus mayores, quiero referirte los acontecimientos sobrevenidos (Mártir 1944, Década 7, Libro 1, Capítulo 1).

Las *Décadas*, como las cartas que comenzó a escribir sobre los viajes de Colón, fueron motivadas por la curiosidad de sus amigos y conocidos italianos más que por la Corona de Castilla o por su deseo de utilizar sus escritos sobre el Nuevo Mundo como auto-promoción. Pedro Mártir se parecía a Vespucio. Ambos eran italianos que trabajaban para la Corona de Castilla. Ambos tenían intelectuales y amigos entre la nobleza italiana. Su escritura los distinguía de la escritura de Colón (en el caso de Vespucio) y de Oviedo y Valdés (en el caso de Mártir), no tanto en términos de nacionalidad (Colón y Vespucio también eran italianos, después de todo) sino en términos de los destinatarios de sus escritos. Los destinatarios de Colón eran la reina y el rey o quienes servían como administradores oficiales de la Corona (como Santander). En cambio Vespucio y Pedro Mártir escribieron sus cartas a amigos y conocidos en Italia. Oviedo y Valdés, quien vivió en Santo Domingo desde 1514 hasta 1557 y se desempeñó como cronista oficial después de 1532, hizo de su escritura un instrumento de servicio a la Corona y de auto-promoción (Avalle-Arce 1978).

Las dificultades para encontrar un nicho entre las categorías de géneros para las *Décadas* de Pedro Mártir podrían atenuarse si en lugar de hacer que encajen en una categoría (epístola o historia) se hace un esfuerzo por describir la movilidad y la flexibilidad de su organización y explicar su sentido. Pedro Mártir escribió bajo la guía de convenciones y normas perfectamente establecidas. Las normas para escribir cartas y organizar una narrativa extensa y detallada sobre un tema determinado estaban bien establecidas. Las *Décadas del Nuevo Mundo* señalaron, desde el principio, un tema, un referente y una organización del material; sin embargo, la pregunta sigue siendo: ¿por qué escribir décadas en la que se invocó el principio historiográfico?; ¿había una conexión necesaria entre las décadas y la historia?; ¿eran equivalentes?; ¿acaso solo las narrativas históricas se ajustaban al formato de las décadas? Las décadas eran un tipo discursivo para la organización y transmisión del conocimiento, según el cual cada unidad (década) estaba compuesta de diez subunidades (capítulos) y todo el libro también comprendía diez unidades o décadas. Era una manera sistemática y simétrica de organizar el conocimiento que se ajustaba al gusto de los humanistas del Renacimiento y su público por el orden, el equilibrio y la armonía. Aunque la escritura de cartas permitió a Pedro Mártir corresponder, continuamente, con sus compañeros italianos las *Décadas* le permitieron organizar una cantidad caótica de información contemporánea en un conjunto ordenado y armonioso. Por último, la invocación de la historia colocó sus escritos en el contexto de la memoria contra el olvido, una de las funciones que Cicerón atribuyó a la escritura de la historia. Por eso no hay nada equívoco en aceptar *Décadas del Nuevo Mundo* como décadas (organización del conocimiento en el ámbito de *dispositio*) y como escritura de cartas (organización del conocimiento en el ámbito de *appelatio*), modeladas de acuerdo a las personas

específicas a las cuales estaban dirigidas. Las dificultades solo existen si nuestro objetivo es encajar cada texto posible en un solo tipo discursivo en lugar de comprender la complejidad de un texto en el contexto de los tipos discursivos disponibles para el escritor y el público, así como la interacción de normas y convenciones.

La verdad también es relativa al locus de enunciación y a las normas de género: historias, enciclopedias (*enkyklios paideia*) y calepinos

He comparado a Pedro Mártir con Guicciardini y he mencionado a Leonardo Bruni un par de veces. Comparar un italiano de Areto que escribió sobre Florencia hacia 1440 con un italiano de Milán que estudió en Roma desde 1477 hasta 1487, luego se trasladó a España para luchar contra los moros, se convirtió en sacerdote y hombre de la corte y pasó treinta años de su vida escribiendo sobre el Nuevo Mundo a sus amigos italianos, puede sonar un poco rebuscado. No lo es, sin embargo, si se tiene en cuenta que estoy relacionando para precisar las diferencias entre la historiografía humanista y las historias del Nuevo Mundo. El conjunto de preguntas que se resume en quién está escribiendo qué, para quién y por qué adquiere nueva sentido al poner en relación diversas elocuciones conectadas de cierta manera; en este caso la época y la residencia de personas de la misma nacionalidad. Las historias del Nuevo Mundo, incluso en la forma que adoptaron en la obra de Pedro Mártir (un letrado que escribió en latín sobre el Nuevo Mundo para sus colegas italianos), abren las puertas a la comprensión del lado más oscuro del Renacimiento y de la historiografía humanista.

El archivo (e.g., la *ricordanza* utilizada por Bruni) y los autores clásicos fueron sustituidos por información diaria; la escritura de cartas produjo documentos equivalentes a la *ricordanza* pero sin la distancia temporal entre la ocurrencia de los hechos y su organización, interpretación y transmisión; por otra parte, la escritura de cartas no solo produjo documentos sino que, también, fue un género del discurso académico. La escritura de cartas se convirtió, en Pedro Mártir, en el sustituto de la narrativa bien organizada de Bruni basada en el conocimiento proporcionado por *ricordanzas* y por crónicas medievales y en el conocimiento no basado en fuentes aportado por historiadores greco-romanos anteriores. Si Leonardo Bruni tuvo el mérito de marcar el comienzo de la historiografía humanista (Cochrane 1981:15-16) Pedro Mártir, también humanista, tuvo el mérito de inaugurar el tipo de escritura que sería un rasgo distintivo de la parte más oscura del Renacimiento europeo y de la historiografía humanista: los productos culturales híbridos generados por y en situaciones coloniales.

Bernardino de Sahagún, a quien ya hemos encontrado en los capítulos anteriores, fue un franciscano que, a diferencia de Pedro Mártir, fue a México en 1529 y vivió y escribió allí el resto de su vida. Dividió su obra en doce partes en lugar de diez y

escribió en castellano y náhuatl en lugar de latín. La forma de recoger y organizar información cambió considerablemente de un trabajo a otro. Pero hay todavía más elementos para considerar. Alrededor de 1561, cuando Sahagún comenzó a trabajar en la organización de la enorme cantidad de información que había recopilado sobre la cultura y la historia de la civilización azteca, Francis Bacon nacía en Inglaterra. En la segunda mitad del siglo XVI Sahagún era un franciscano ya maduro y experimentado que trabajaba en la organización del conocimiento de culturas ajenas a él mientras que el joven Bacon estaba reconsiderando la tradición epistemológica Occidental y la reorganización de las formas y principios del conocer (Jardine 1974). Los resultados finales en ambos casos fueron bastante dispares pues ilustran concepciones alternativas de conocimiento; sin embargo, ambos bebieron de la misma tradición enciclopédica.

Bacon estaba preocupado por remodelar y superar su propia tradición étnica, la organización Occidental del conocimiento. Sahagún, en cambio, estaba preocupado por dar forma al conocimiento de una tradición a la que no pertenecía y una memoria que no era la suya, de tal modo que tuvo que lidiar con el conflicto entre su propia tradición y memoria étnica y las memorias que estaba tratando de entender. Una de las principales diferencias entre Sahagún y Bacon fue el papel que desempeñaron en la historia de la enciclopedia: en primer lugar, a pesar de los esfuerzos y logros de Sahagún, el *Códice Florentino* no se ha incluido en la historia estándar de las enciclopedias (Collison 1964); segundo, Sahagún utilizó el modelo enciclopédico para organizar la información mientras que Bacon lo examinó críticamente. Bacon fue colocado en la cima de la construcción Occidental de conocimiento, inaugurando la segunda modernidad y adelantando la Ilustración en el norte de Europa; Sahagún fue colocado en la periferia de la expansión Occidental y de la primera modernidad. El hecho de que Sahagún haya sido comparado, a menudo, con lo que sería el conocimiento antropológico en el siglo XIX, un precursor de la antropología antes de su nacimiento, podría ser reexaminado en este contexto. Por otro lado, mientras que Bacon tenía un impacto decisivo en la corriente principal de la vida intelectual de Occidente Sahagún era silenciado en la periferia de una creciente consolidación religiosa, económica e intelectual de Europa y de su futura dominación en todo el mundo.

Por otra parte, mientras que Pedro Mártir había obtenido toda su información de cartas que recibió de las Indias la información básica de Sahagún provenía del contacto oral con los principales aztecas en Tenochtitlan y en Anáhuac (*Figura 4.1*). Poniendo entre paréntesis las conversaciones entre fronteras lingüísticas y culturales que tuvieron lugar entre Sahagún y sus informantes también hubo entre ellos interesantes situaciones en los usos de las lenguas y de los sistemas de escritura. El diálogo no solo fue realizado en español y náhuatl; también se usaron sistemas de escritura alfabética y pictórica (*Figura 4.2*): "Todas las cosas que conferimos me las dieron por *pinturas*, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban.

Figura 4.1. a. La escritura de otras culturas en México en el siglo XVI: *Memoriales con escolios* de Sahagún.

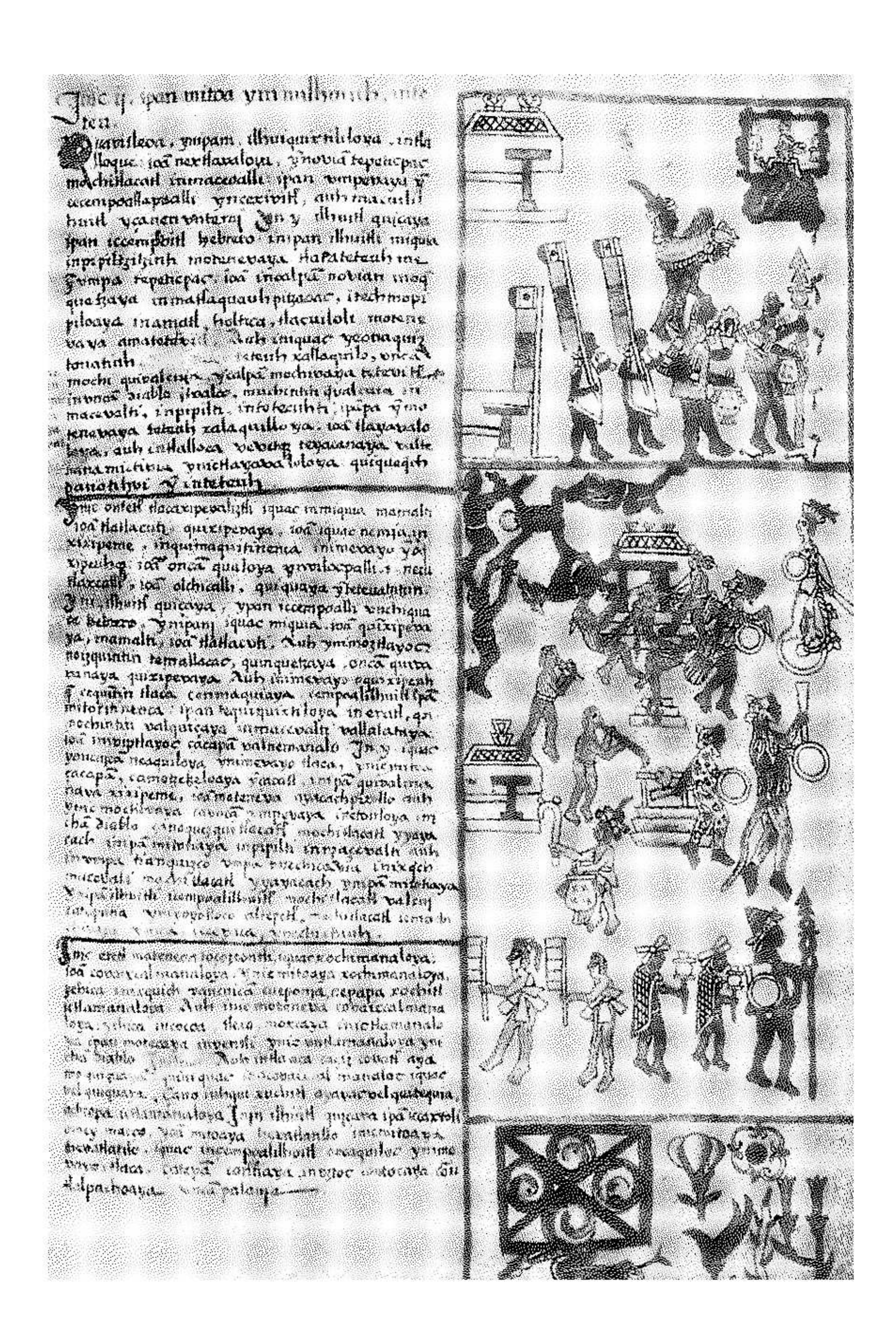


Figura 4.1. b. *Primeros memoriales* de Sahagún (hacia 1560).



Figura 4.2. Mezcla de escritura y dibujo en la Europa medieval tardía: una página de *Chroniques* de Bernard de Tuy.

Sus gramáticos las decían en su propia lengua y escribían lo dicho debajo de las pinturas" (Sahagún 1956, 1:105-106; cursivas añadidas)[133]. En el proceso de recopilar información Sahagún enfrentó dificultades que ni siquiera soñó Pedro Mártir, quien se movió libremente y con facilidad entre las cartas en español procedentes de las Indias y las cartas en latín que enviaba a sus amigos en Italia y en España. Lo que en los dos capítulos anteriores fueron consideraciones abstractas sobre la escritura, el libro y la noción de historia durante el siglo XVI tenían dimensiones concretas adquiridas y presentaban dificultades diarias a Sahagún:

> Estas gentes no tenían ni letras ni caracteres, y tampoco sabían leer y escribir; se comunicaban por medio de imagines y pinturas, y todas sus antiguallas y sus libros estaban pintados con figuras y imagines, de tal manera que así sabían y tenían memoria de las cosas que sus ancestros habían hecho y que habían dejado en sus anales, más de mil años antes que los Españoles llegaran a estas tierras. La mayoría de estos libros y escrituras fue quemada junto a la destrucción de otras idolatryas, *aunque muchos fueron escondidos, y algunos de los que ahora hemos visto sobrevivieron y todavía de los conserva, y por ellos hemos entendido sus antigüedades* (Sahagún 1956-1969, 2:165; cursivas añadidas).

Sahagún dejó descripciones explícitas de su método de trabajo. Han sido frecuentemente citadas y son bien conocidas por quienes están familiarizados con el México del siglo XVI; sin embargo, me gustaría repetirlas en este contexto. Cabe mencionar, también, que Sahagún tenía preguntas específicas preparadas de antemano con el fin de cumplir con los principales objetivos de su investigación: conocer la antigua religión, crear o inspirar textos de los cuales se pudiera obtener un vocabulario rico (*calepino*) y registrar las grandes posesiones culturales del náhuatl. Sobre el pueblo de Tepepulco Sahagún informó lo siguiente:

> Hízose de esta manera: en el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas, y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer, y pedíles me diesen peronas hábiles y esperimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ello me respondieron que se hablarían cerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y ansí se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solenne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales

133 El hecho de que el manuscrito de Sahagún terminara en Florencia no debe sorprender después de la discusión anterior.

> ancianos, y diséronme que con aquellos podría comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatilulco. Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha (Sahagún, 1988:78, Prólogo al Segundo Libro).

Hacia 1560 Sahagún se trasladó a Tlatelolco, ya con una importante cantidad de material escrito, donde repitió lo que había hecho en Tepepulco cuando comenzó a recopilar información de forma oral: "…fui a morar a Sanctiago de Tlatelulco, donde juntando todos los principals los propuse el negotio de mis escrituras y los demandé me señalasen algunos principales hábiles con quien examinase y platicase las escripturas que de Tepepulco traía escripta" (Sahagún 1988:78, Prólogo al Segundo Libro). La importancia de esta segunda etapa radica en el hecho de que trabajó con los sabios y principales aztecas el primer borrador escrito en lugar de recoger más información transmitida oralmente o por la escritura mexica:

> El governador con los alcaldes me señalaron hasta ocho o diez principales escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingues, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se emendó, declare y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escripto, y todo se tornó a escribir de Nuevo, de ruin letra, porque se escribió con mucha priesa (Sahagún 1988:78, Prólogo al Libro Segundo).

Por último, Sahagún se trasladó de Tlatelolco a México-Tenochtitlán, donde se alojó en el convento franciscano por un periodo de tres años, todavía trabajando en su escritura, pero esta vez solo (d'Olwer 1987). Llegó al momento de la organización final en el que los géneros discursivos y los patrones de su cultura comenzaban a dominar los géneros discursivos y los patrones culturales de sus informantes (colonización de la memoria):

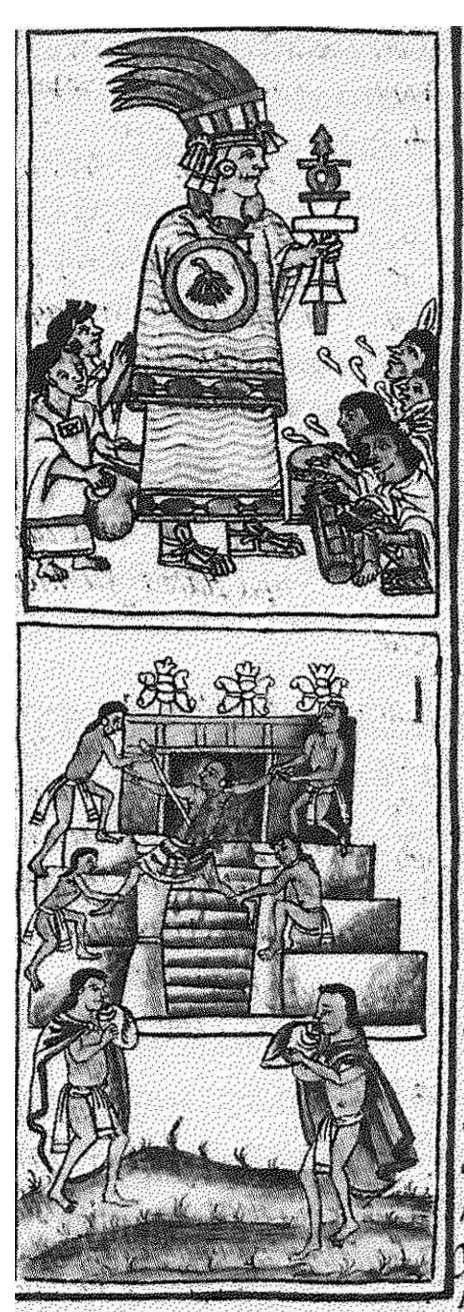
> Habiendo hecho lo dicho en el Tlatilulco, vine a morar a Sanct Francisco de México, con todas mis escripturas, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a emendar y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulo, y algunos líbros por capítulos y párrafos….y los mexicanos emendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iba sacando en blanco, de manera que el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los de Tepepulco, el segundo, los de Tlatelulco, el tercero los de México, y en todos estos escrutinios, hubo gramáticos colegiales (Sahagún 1988:78-79).

Aunque todavía hay un largo camino del manuscrito de Sahagún entre 1564 o 1565 y el de 1578, cuando escribió la versión del *Códice Florentino* conocida actualmente (*Figura 4.3*), decidió la organización básica en libros, capítulos y párrafos en esos tres años en el convento de San Francisco, en México (Glass 1978). Sahagún finalmente impuso una organización que pertenecía a una cultura en la que la escritura alfabética y la idea del libro se fusionaron para crear un patrón visual y cognitivo para la organización y transmisión del conocimiento, si bien en el manuscrito original dio amplio espacio para que el *tlacuilo* ilustrara la mayoría de las páginas que él manuscribía en escritura alfabética.

Después de haber dado una idea general sobre la manera cómo Sahagún recogió y reunió su información dedicaré las siguientes páginas a esa organización. No deja de tener cierto humor que Sahagún respondiera las preguntas de otros castellanos, franciscanos o no, sobre el *calepino* que estaba escribiendo. No es de imaginar que esas preguntas vinieran de sus amigos aztecas. Para estos últimos el *calepino* era desconocido y tampoco tenía ningún interés. No sin sorpresa respondía a sus amigos diciéndoles que no estaba escribiendo un diccionario sino un *calepino*. Sahagún entendió muy bien que incluso si esa obra hubiese sido útil no estaba en condiciones de hacer para el náhuatl lo que el *calepino* hizo para el latín. Los diccionarios necesitan una tradición de palabras escritas para convertirse en realidad. Lo que los misioneros podían hacer era escribir vocabularios (véase el Capítulo 1) o, como Sahagún consideró su proyecto, hacer los preparativos necesarios para permitir que otros escribieran los diccionarios. Estas fueron las reflexiones de Sahagún sobre sus proyectos y sobre el *calepino*:

> Ciertamente fuera harto provechoso hazer una obra tan útil para los que quieren deprender esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren deprender la lengua latina y la significación de sus vocablos; pero ciertamente no a avido oportunidad porque Calepino sacó los vocablos y las significationes dellos y sus equivocationes y methaforas de la lection de los poetas y oradores y de los otros authores de la lengua latina, autorizando todo lo que dice con los dichos de los autores, el qual fundamento me a faltado a mí por no aver letras ni escriptura entre esta gente. Y ansí quien quisiese con facilidad le pueda hacer, porque por mi industria Mexicana, donde Allende de ser muy gustosa y provechosa escriptura, hallarse a también en ella todas las maneras de hablar, y todos lo que escribió Virgilio y Cicerón y los demás authores de la lengua latina (Sahagún 1988:35-36).

Lo que debería retener nuestra atención en las próximas páginas es la extendida creencia de que era perfectamente natural organizar la información que reunió a lo largo de los años en doce libros sin preguntar cómo los mexicas organizaban y transmitían sus conocimientos. Además de las implicaciones coincidentes



leque, yeuicacaoan. Auh invel
ixiptla, yquac miquja: tlacotli
cioatl inquicoaia, ichoan quynex
tiaia, yn anamacaque: ynatl,
yc motlatecultia, yn acaltica a
tlacuj, yn acaleque, yn apan
tlaca: Yoan acalquetzque tian
quizco, inquitechieltia atl. Noiuh
quichichioaia, noiuh quitlama
macaia, noiuh quicencaoaia: iuh
tlantiuja; inmiquja, ytocaiocan
tlalocan: yn vncan inteupan,
tlaloque, queltetequja. Jnquac
y, nocenca quimauiztiliaia, yn
motecuçuma: ixpan tlenamaco
ia ynixiptla, quitlacotonjlia, iuh
quitoaia: quiiauhtlatlanj intla
catl, quitlamacehuja ynjma
ceoal: yoan vncan mocnelilma
ti, ynjc quimahujztiliaia atl:
quilnamiquja, caictinemj, ca
tonenca: yoan ic muchioa, yn
ixquich tetech monequj. Noiuh
quimauiztiliaia, ynixiptla to
nacaiotl, ynjtoca, chicome coatl: yoã
ynixiptla iztatl, ytoca Vixtocioatl:
ic quilnamiquja; Jnjc tlamanjx

Figura 4.3. Información enviada a la Corona, pero no publicada: una página del manuscrito del *Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún (1578).

o simbólicas de los doce libros el hecho es que organizar el conocimiento en unidades llamadas “libros” tuvo fuertes implicaciones para la complicidad entre la escritura y el conocimiento, como analicé en los capítulos 2 y 3. También implicó que la organización del conocimiento debía ser en forma de libro, como señaló la descripción de Venegas que vimos en el Capítulo 2. El *Códice Florentino*, llamado así por el lugar donde fue encontrado (Florencia) y por el nombre utilizado para referir a objetos empastados en los que se colectaba y conservaba la escritura (*codex*), es una unidad de doce libros pero no es claro a qué equivale; se ha asumido, sin embargo, que es parte historia y parte enciclopedia.

Entre las muchas consideraciones que condujeron a la versión final del *Códice Florentino*, terminada hacia 1578, hay una cognitiva y una pragmática. La cognitiva está relacionada con los géneros como patrones para organizar la información. Los libros, la historia, la enciclopedia, serían indicadores, en la época de Sahagún y en la lectura posterior de sus obras, de los géneros invocados por las palabras y por la forma. La pragmática se relaciona con la intervención de Juan de Ovando, a cargo del Consejo de Indias, y la petición de traducir al español todos los escritos que Sahagún había compilado y escrito en náhuatl hasta el momento. El *Códice Florentino* debe mucho de su forma final al programa de Ovando para recopilar y organizar la información de las Indias desde 1570, en tiempos de Felipe II[134]. Voy a explorar estos dos aspectos, uno por uno.

Robertson (1966) señaló que el plan general de Sahagún para la organización de la información en forma escrita y en doce libros provino de varias fuentes. Plinio el Viejo y Bartolomé Anglicus (o Bartolomé de Glanville) han sido señalados como las fuentes más probables y posibles; puesto que este último basó su escritura en Plinio y en San Isidoro de Sevilla se puede concluir que uno de los principales modelos cognitivos para organizar información llegó a Sahagún de estas fuentes a través de Anglicus, un franciscano inglés que llegó a ser profesor en Magdeburgo en 1230. Su obra *De proprietatibus rerum* (1220-1240) fue muy leída y consultada por más de tres siglos. También ocupó un lugar destacado en la historia de las enciclopedias europeas de la Edad Media, una vez que la palabra *enciclopedia* fue aceptada para designar una colección y organización general del conocimiento. La compilación de Bartolomé Anglicus fue organizada así:

Libros

1-2 Dios y los ángeles
3 El alma
4-7 El cuerpo y su anatomía, enfermedades, etc.

134 Véase el Capítulo 6 para más detalles sobre la contribución de Juan de Ovando a la recopilación y organización de la información sobre las Indias.

8-9	Astrología, astronomía, tiempo
10-11	Materia, forma, aire
12	Pájaros e insectos
13	Agua y peces
14-15	Geografía
16	Geología
17	Árboles y hierbas
18	Animales
19	Colores, olores, sabores, licores
20	Pesos y medidas, números, sonidos

Para fines comparativos es útil señalar que un fraile dominico, Tomás de Cantimpré, compiló un trabajo similar en la misma época que Bartolomé Anglicus, aunque no fue tan influyente. *De natura rerum* fue escrito en Francia entre 1228 y 1244 y, al igual que la obra de Anglicus, tenía el objetivo de preservar y explicar las creencias cristianas. Cantimpré organizó su enciclopedia de la siguiente manera:

Libros	
1-3	Hombre (anatomía, alma, monstruos)
4-9	Animales (cuadrúpedos), pájaros, monstruos marinos, peces de agua dulce y de agua salada, serpientes, gusanos
10-12	Botánica (árboles, árboles aromáticos, hierbas aromáticas)
13	Fuentes de agua
14-15	Metales y piedras preciosas
16	La atmósfera
17-18	Los siete planetas; el movimiento de las esferas
19	Los cuatro elementos

La forma de recopilación de Sahagún provenía de un modelo anterior y común en el mundo cristiano pero sus propósitos no eran exactamente los mismos que podían haber motivado a Anglicus o a Cantimpré. Sahagún refirió continuamente a sus propios escritos como “esta obra”, lo que implicaba “trabajo escrito” y en el primer párrafo de su prólogo comparó su trabajo con el de un médico. De la misma forma que el médico tiene que diagnosticar a su paciente para restablecer el orden en el cuerpo los misioneros tuvieron que diagnosticar a sus pacientes para restablecer el orden en su alma. La analogía es, sin duda, esclarecedora debido a sus consecuencias. Aunque es posible asumir la similitud de los cuerpos físicos en todas las culturas no es posible hacerlo con respecto a las almas (utilizando el vocabulario de Sahagún). En esta coyuntura específica las diferencias étnicas y de género adquieren un significado más amplio, quizás, que las diferencias de clase. De hecho, Sahagún no estaba tratando de “curar” solo a las personas que pertenecían a su cultura sino a gentes de culturas muy diferentes. El diagnóstico de las almas de culturas ajenas a aquella a la que pertenece el médico (siguiendo la analogía de Sahagún) implica diálogo

y mediación. Los informantes de Sahagún, sin embargo, no eran propiamente mediadores sino solo eso, informantes. Sahagún estaba tratando de conocer sus almas para tener más éxito en su conversión. No estaba comprometido con un diálogo intercultural entre personas igualmente racionales e igualmente correctas en sus creencias y valores. Sahagún *creía* en la superioridad cristiana. No hubo mucha negociación en el ámbito de la organización del conocimiento y su importancia en ambas comunidades. Sahagún *asumía* que estaba en posesión de la verdad garantizada por el Libro Divino. También tenía el libro metagráfico (véase el Capítulo 2): la "obra escrita" en "doce capítulos", un embalaje de la sabiduría de una cultura desde la perspectiva de la sabiduría de otra cultura ajena a ella. De esta tensión intercultural surgieron algunas de las diferencias básicas entre el "trabajo" de Sahagún y la enciclopedia Occidental que tomó como modelo. La distribución que hizo Sahagún de los doce libros, de acuerdo con sus títulos, fue la siguiente:

Libros

1	Los dioses adorados por los nativos de esta tierra de la Nueva España
2	Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos nativos de la Nueva España celebraban en honor de sus dioses
3	Los comienzos de los dioses
4	Sobre astrología judicial o el arte de la adivinación usado por estos mexicanos para saber qué días eran afortunados y cuáles desafortunados
5	Agüeros y predicciones
6	Retórica y filosofía moral
7	Astrología natural
8	Reyes y señores; gobiernos y reinos
9	Mercaderes y artesanos
10	Vicios y virtudes de los indios; partes del cuerpo; salud y medicina
11	Animales, pájaros, peces, árboles, pastos, flores, metales
12	La conquista de México

Sahagún, como Bartolomé Anglicus, comenzó su clasificación de los conocimientos con el cielo y los dioses y luego descendió al mundo natural. Algunas de las diferencias entre ambas obras se encuentran en los lugares atribuidos a la astrología y a la salud pero la diferencia más importante estaba en otra parte. En primer lugar, Sahagún explicó y organizó el conocimiento de una sociedad pagana y, en segundo lugar, incluyó un capítulo sobre retórica y filosofía moral mientras que Cantimpré y Anglicus no contemplaron en sus obras ni el lenguaje ni la ética. En cuanto al primer aspecto es evidente que la experiencia de Sahagún estaba bastante fuera de lo común y que no tenía modelos en sus predecesores cristianos. El segundo aspecto, el hecho de que las presuntas fuentes intelectuales (o modelos) de Sahagún no incluían ni ética ni lenguaje, no debe ser una causa de desaliento. Había otros casos, aunque no sabemos si estaban disponibles o fueron conocidos por Sahagún, que pusieron gran énfasis en el lenguaje y la ética.

Un buen ejemplo en las lenguas vernáculas es Brunetto Latini, nacido en Italia en torno a 1220 y exiliado a Francia hacia 1263. Escribió *Li livres dou tresor*, que dividió en tres libros (Libro 1: teología, historia universal, ciencias físicas, geografía, agricultura e historia natural; Libro 2: ética, virtudes y pecados; Libro 3: retórica secular y política). Mucho antes de Latini, conduciendo directamente a Isidoro de Sevilla, estaba el romano Marco Terencio Varro (116-127 AC), quien escribió *Disciplinarum libri IX*, organizado de acuerdo con el *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música) (Ritsch 1845). Añadió la medicina y la arquitectura y así llegó a los nueve libros de sus disciplinas. La atención que Sahagún dio a la oratoria mexica (véase el Capítulo 2) no provino de la organización de lo conocido (como fue el caso en Plinio y Anglicus) sino a partir de la organización del conocimiento (enunciado) a partir de los modelos que Sahagún conocía (enunciación). Una referencia fue el caso en Varro y en el primer libro de Isidoro de Sevilla, *Etimologiae*. Todo esto me lleva de vuelta a la cuestión de la enciclopedia, tanto en la organización del conocimiento (enunciado) como en el de la enunciación (principios y formas de organizar el conocimiento para una audiencia y en las coordenadas personales y disciplinarias en las que se encuentra el enunciante en el momento de enunciar).

Los académicos han visto la obra de Sahagún como una enciclopedia debido a sus similitudes con los modelos que ya he mencionado. Cayo Plinio Segundo (23-79), más conocido como Plinio el Viejo, escribió uno de los primeros modelos de escritura enciclopédica en Occidente. Su influencia en los escritores del Nuevo Mundo es bien conocida. Oviedo y Valdés escribió *Historia general y natural de las Indias* (1537-1548) siguiendo y, al mismo tiempo, tomando distancia de manera explícita de Plinio. Fernández de Oviedo (1855) aceptó el modelo de una recopilación general y de historia natural pero rechazó las fuentes escritas de Plinio y las reemplazó con su propia experiencia directa[135]. Unas décadas más tarde, en tiempos de Felipe II, un médico fue enviado al Nuevo Mundo para escribir un informe sobre los recursos naturales y el potencial para la exploración y mejora de los medicamentos. Cuando este médico, Francisco Hernández, llegó al Nuevo Mundo ya había traducido del latín al español treinta de los treinta y siete libros de *Historia natural* de Plinio (Hernández 1966)[136]. Ahora, ¿cómo una historia "natural" se convirtió en modelo para la enciclopedia?

---

135 Dos de los artículos clásicos sobre Fernández de Oviedo son de O'Gorman (1972) y Avalle-Arce (1978). Sobre el lugar de Fernández de Oviedo en el contexto de la historiografía del Nuevo Mundo véase Mignolo (1982). Sobre la organización y otros aspectos discursivos de *Historia general* véase Merrim (1984) y sobre su carácter enciclopédico véase Rabasa (1993)

136 Una síntesis magistral de la práctica científica en el México colonial y del papel jugado por Hernández puede ser encontrada en Trabulse (1988).

Según el *Oxford English Dictionary* la palabra moderna "enciclopedia" proviene del griego *enkyklios paideia*. *Paideia*, en el sentido de educación, parece haber entrado (o al menos, llegado a ser más relevante) al vocabulario griego cultivado después de su expansión bajo Alejandro Magno (324-323 ac). *Paideia* se ha utilizado para referir a esta edad particular de la civilización griega y su significado más conocido, educación, parece haber derivado de la primera acepción: la educación se requiere para que una persona sea provista de todos los requisitos necesarios para su integración social. La expresión "educación general" —*enkyklios*, general; *paideia*, educación— o, como otro traductor sugirió, "educación integral" inicialmente se asoció a la educación y a la organización curricular. Una educación integral estaba compuesta por diferentes tipos de conocimientos y habilidades en el ámbito de *sophia* y de *techné*. Durante la Edad Media europea los fundamentos de la educación griega fueron el *trivium* (introducido hacia el siglo IX) y el *quadrivium* (introducido hacia el siglo VI). Una educación integral (lo que en nuestros días se llamaría educación en artes liberales) derivaba de *enkyklios paideia* y más tarde tomó la forma de las siete artes liberales (gramática, retórica y dialéctica, el *trivium*; aritmética, geometría, astronomía y música, el *quadrivium*). ¿Cómo, entonces, *Historia naturalis* de Plinio se convirtió en el modelo de la enciclopedia?

A juzgar por el título Plinio escribió una historia que estaba, en muchos aspectos, de acuerdo con el patrón de recolección, información y clasificación heredado de los griegos, principalmente de *De caelo* e *Historia animalium* de Aristóteles, que incluyó en su obra sobre filosofía natural. En Roma la filosofía no era tenida en tan alta estima como en Grecia; *Historia naturalis* de Plinio es más descriptiva, menos filosófica, que *Historia animalium* de Aristóteles. Si Aristóteles escribió una historia de animales no fue, supuestamente, porque creyera que los animales, como los humanos, tenían recuerdos para preservar sino porque pensaba que la historia no solo se escribe cuando hay algo que decir sobre el pasado de los seres humanos, de los hechos o de las sociedades. Historia también significaba descripción. Esta es otra manera de decir lo que yo estaba diciendo en el capítulo anterior: en el mundo antiguo *historia* no solo tenía un significado diferente del que tuvo durante el Renacimiento europeo sino que era un género y un tipo de práctica de escritura diferente. Es posible que Plinio se convirtiera en un modelo de escritura enciclopédica y que la enciclopedia se convirtiera en un género debido a un error cometido por un copista que transformó, de un plumazo, la expresión griega *enkyklios paideia* en una sola palabra, *enkykliopaideia*, traducida al latín como *encyclopaedia*; sin embargo, la idea de un rollo llamado enciclopedia que contiene todo el conocimiento disponible parece haber sido completamente ajena a los griegos y romanos.

Si se consideran los ejemplos que construyeron la historia de la enciclopedia como género se pueden distinguir dos modelos: uno que organiza las formas

de conocimiento y otro que organiza lo conocido. Plinio y Varro son dos fuentes de estos legados. Plinio hizo una organización caótica de lo conocido; Varro hizo una organización sistemática de las formas de conocimiento (Ritsch 1845; Della Corte 1954; Fontaine 1983). En el contexto de esos legados Sahagún introdujo (quizás sin saberlo) una tercera alternativa: la reconfiguración de lo conocido proveniente de patrones de culturas ajenas a la tradición del conocedor, lo que produjo la represión de las categorías nativas para realizar las mismas operaciones clasificatorias —*la colonización del conocimiento no es solo la interpretación parcial de lo enunciado sino, fundamentalmente, la negación de toda enunciación que no se funde en la tradición del Occidente cristiano*. Esa decisión puede ser interpretada de dos maneras. La primera es que para hacer que lo extraño parezca familiar hay que traducirlo a las categorías de la cultura propia. La segunda es que al hacerlo así el riesgo de suprimir organizaciones paralelas de conocimiento es imposible de evitar. El *Códice Florentino* de Sahagún ayudó a salvar del olvido lo conocido en la cultura mexica al mismo tiempo que reprimió (aunque no suprimió) las maneras mexicas de conocer.

Exploremos el aspecto pragmático de la obra de Sahagún en relación con la petición de Juan de Ovando (presidente del Consejo de Indias) de traducir al español lo que había escrito hasta el momento en náhuatl. El hecho de que el *Códice Florentino* fue terminado en 1578, por los años en que se estaba haciendo el primer esfuerzo sistemático para reunir y organizar la información de las Indias (diseñado, en gran parte, por Juan de Ovando; véase el Capítulo 6 para más detalles), es una clara indicación de que la obra de Sahagún (que comenzó en el marco del proyecto franciscano para convertir a los amerindios) terminó como un informe solicitado por el Consejo de Indias. La obra de Sahagún siguió el camino de miles de informes oficiales que fueron utilizados y publicados o utilizados y archivados, de acuerdo con los intereses o los peligros implícitos. Si el artefacto fue considerado una curiosidad o un objeto valioso terminó en las manos de algunos miembros de la Casa Real o sus beneficiarios. Si no lo fue aterrizó en los archivos del Consejo. Se ha sugerido que la versión bilingüe del *Códice Florentino* de Sahagún, en color así como con ilustraciones en blanco y negro, llegó a Florencia entre 1580 y 1588. En el inventario del cardenal Ferdinando I de Medici de 1587 figura un códice con las mismas características del Florentino.

Los últimos años de Sahagún y la finalización de su obra maestra coincidieron —como señalé más arriba— con los años en que Francis Bacon, en Inglaterra, concibió una transformación radical en la enciclopedia como forma de conocimiento. No llamó enciclopedia a su obra sino *Novum organum* (1620). Bacon reconceptualizó el aprendizaje y organizó el conocimiento con el propósito de resolver los problemas e inconsistencias que encontró en sus predecesores. *Novum organum* era una enciclopedia, en realidad, puesto que su clasificación

de los conocimientos (enunciado) tenía la intención de cambiar la forma de organizarlos y transmitirlos (enunciación). El proyecto de Bacon fue influir en la educación y la organización curricular y rehacer el legado medieval encarnado en el *trivium* y el *quadrivium*. Una versión simplificada, que abarcaba todas las formas de conocimiento, está resumida en el siguiente párrafo:

> La correcta división del aprendizaje humano es la que deriva de las tres facultades del alma racional, que es la necesidad de aprendizaje. *Historia* hace referencia a la memoria, *poesía* a la imaginación y *filosofía* a la razón... Por lo tanto, a partir de estas tres fuentes, *memoria*, *imaginación* y *razón*, fluyen estas tres emanaciones, *historia*, *poesía* y *filosofía*; y no puede haber otras (Bacon 1857-74b:292-293; cursivas añadidas)[137].

El esfuerzo de Bacon se basó, como era de esperar, en el legado greco-romano. Las dificultades, por ejemplo, que Sahagún podría haber encontrado en la organización de los conocimientos que obtuvo de los antiguos mexicas eran desconocidas para Bacon, incluso cuando Felipe II de España se casó con María Tudor y se convirtió en rey de Gales, Irlanda e Inglaterra. La memoria, lengua y preocupaciones en España no eran las memorias, lengua y preocupaciones del Reino Unido. Pero incluso si Bacon conoció la obra de Sahagún no hubiera cambiado su perspectiva sobre la organización del conocimiento basada en la tradición greco-romana. El objetivo principal de Bacon fue organizar el conocimiento continuando la tradición clásica, tal como fue construida por los humanistas europeos, que trataba de reformar; el objetivo principal de Sahagún fue la organización del conocimiento de personas y sociedades hasta entonces desconocidas para el sujeto cognoscente que proponía la organización del conocimiento. Bacon estableció los fundamentos de la ciencia y la epistemología de la segunda modernidad; esto es, secularizó la teología. Sahagún, en cambio, se encontró en la situación de negociar las tensiones entre la tradición enciclopédica y la cristiana en la organización del conocimiento; estableció los fundamentos de las ciencias humanas y la hermenéutica en la época moderna. Vico tampoco conoció la obra de Sahagún pero, como el ejemplo de Boturini sugiere, no hubiera comprendido los esfuerzos y los dilemas de Sahagún para entender el edificio intelectual de las personas y de las sociedades que desbordaban el horizonte del conocimiento europeo por los cuatro costados.

Organizar lo conocido de una manera que abarcara la memoria y el conocimiento del momento no era un rasgo distintivo y original de Occidente, ni de la teología que asumía Sahagún, ni del secularismo implícitos en Bacon y Vico, ni de su

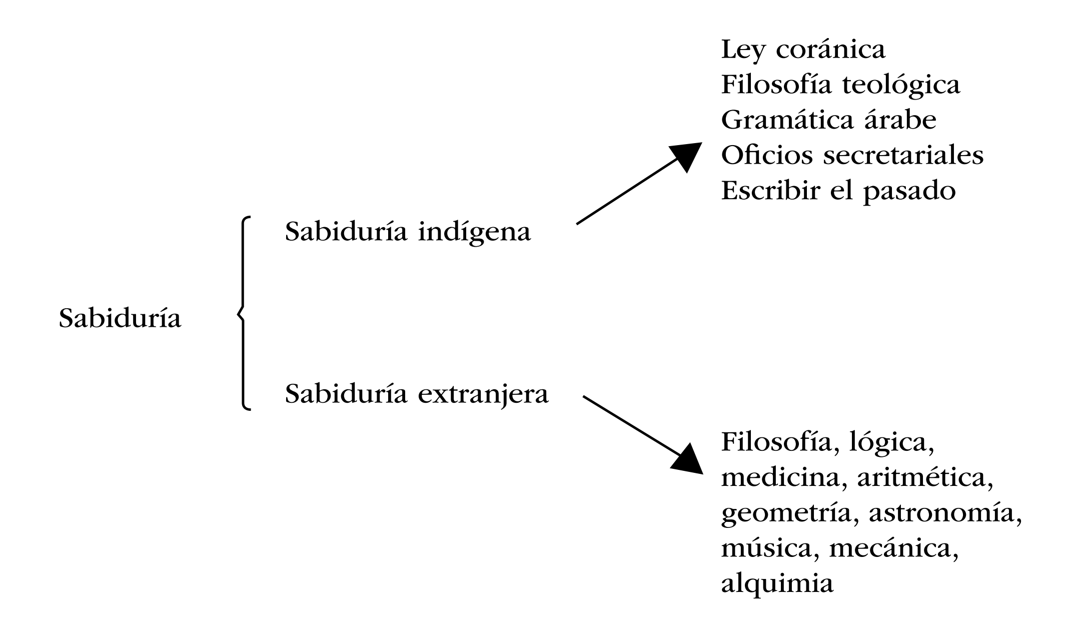
137 Esta misma idea fue expandida y desarrollada por Bacon en otros textos (1857-1874a, Libro 2, Capítulo 1; 1857-1874c, Libro 1, Capítulo 1). He utilizado, sobre todo, dos estudios sobre Bacon y la organización del conocimiento: Jardine (1974) y Pérez-Ramos (1988).

tradición alfabética escrita basada en los alfabetos griegos y latinos. Hacia el siglo XI el islamismo y el cristianismo, como herederos del legado griego, eran fuertes religiones del libro y habían desarrollado sofisticadas herramientas escritas para sistematizar lo conocido, así como la forma de saber. El islam árabe y persa cuenta con su propio alfabeto, ni griego ni latino, y su escritura también tiene su propia historia y características. Así como Isidoro de Sevilla (en los siglos VI y VII), en el sur de España, hizo un esfuerzo desde el punto de vista cristiano por organizar enciclopédicamente lo conocido un siglo más tarde Ibn Qutayba o Kutaiba (828-889), nacido en el shanato persa (lo que hoy es Irán), escribió *Kitab 'Uyun al-Akhbar*, normalmente traducido como *Libro de las mejores tradiciones*[138]. Quienes tradujeron *kitab* enfrentaron el mismo tipo de problemas que encontraron los traductores de *amoxtli*. *Kitab* sería mejor traducido, en este contexto, como "la escritura" o "los registros escritos" de las mejores tradiciones. Más allá de las diferencias conceptuales en los mundos cristiano e islámico sobre la escritura/*kitab* y el libro/*al-kitab* también hay una diferencia significativa en la forma como fue organizado lo conocido[139]. Dios y los cielos no aparecen al principio de la obra de Ibn Kutaiba. Su secuencia temática fue la siguiente: poder, guerra, nobleza, carácter, conocimiento y elocuencia, ascetismo, amistad, oración, comida, presagio. En el siglo IX el Islam estaba en el comienzo de la expansión del califato, al igual que el cristianismo cuando Bartolomé Anglicus era influyente en Europa, así como en el siglo XVI, cuando Sahagún estaba delineando el conocimiento mexica. Por desgracia ningún equivalente mexica a la obra de Ibn Kutaiba sobrevivó del México precolombino. Los ejemplos que se pueden encontrar durante el periodo colonial (véase la siguiente sección de este capítulo) son híbridos, resultado de la supervivencia de la sabiduría antigua y la propagación del alfabetismo cultural de Occidente.

Un siglo después de Ibn Kutaiba el erudito persa Al-Khwārizmī (ca. 780-850) escribió una obra dedicada a la organización de las formas de conocimiento y no al ensamblaje de lo conocido. Tituló su obra *Mafatih al-'Ulum*, traducida como *Clave para la ciencia*, aunque yo preferiría *sabiduría* en vez de *ciencia* teniendo en cuenta los años en que fue escrita, a menos que se especifique que la ciencia se entiende como un conjunto de conocimientos de fuentes orales y escritas. Lo que es relevante para mi argumento, sin embargo, es que al-Khwārizmī dividió su trabajo sobre la sabiduría nativa (o indígena) y extranjera de la siguiente manera:

138 Para una síntesis útil de Ilm al-Tarijh, una expression que incluyó los anales y las narrativas biográficas desde el siglo III hasta el III, véase Gibb (1982).

139 Sobre el significado de *kitab* y sus dimensiones sociales e ideológicas en la tradición árabe véase Pederson (1984).



Al-Khwārizmī, a diferencia de Bacon, a quien precedió por varios siglos, utilizó el legado griego en un contexto diferente del conocimiento y la comprensión. Sugirió que la organización del conocimiento no es universal sino dependiente de la cultura y tuvo la sabiduría para traer eso a primer plano. El silencio de Bacon sobre formas alternativas de conocimiento y su universalización del concepto regional de historia, filosofía y poesía como *la* forma de conocer hacen olvidar que existían alternativas y que la forma regional difícilmente podría haber sido aceptada universalmente. Ibn Kutaiba, varios siglos antes y a diferencia de Sahagún, organizó lo conocido de acuerdo con las necesidades de un califato islámico en expansión. Así, comenzó con el poder, la guerra y la nobleza. La educación llegó después y estaba relacionada con la formación del carácter de los jóvenes. Si las enciclopedias (debido a su complejo relato) agrupan lo conocido y organizan las formas de conocer la enciclopedia de Sahagún ofrece el maravilloso espectáculo de la civilización mexica como fue conocida por un franciscano español, al mismo tiempo que oculta la organización de los mexicas de sus formas de conocimiento. Un vistazo al silencio detrás del ruido del *Códice Florentino* permite percibir la producción cultural híbrida de amerindios que aprendieron el alfabeto y que, por medio de la escritura, construyeron un *locus* de enunciación distinto al de un humanista italiano en la corte de Fernando e Isabel, Pedro Martir, o al de un franciscano español que comenzó su trabajo en tiempos de Carlos I y lo terminó durante el reinado de Felipe II.

La discontinuidad de la tradición clásica: géneros y organización amerindia del conocimiento en el periodo colonial

La enciclopedia me lleva de nuevo a la educación y, en consecuencia, a los géneros en la organización y transmisión del conocimiento. Un significado secundario de *enkyklios paideia* era "enseñar en círculo", aplicado al entorno físico donde se realizaba la transmisión del conocimiento más que a la "educación integral" contemplada en el currículo. Uno puede conjeturar que la expresión fue acuñada cuando la educación era, principalmente, un asunto oral y todavía no existía la organización de lo conocido ni la forma de saber por medio de la escritura. Se puede especular, además, que enseñar en círculo se volvió un significado secundario una vez que la educación integral se convirtió en una práctica relacionada con la escritura y *enkyklios paideia* acentuó el aspecto escrito en la codificación y transmisión de conocimientos.

La educación entre los aztecas no está tan bien documentada como entre los griegos y ha sido menos explorada. En este momento sería difícil determinar si los mexicas tenían un concepto para referir a la forma y al contenido del currículo (educación integral) o al entorno físico en el que se impartía la educación (enseñanza en círculo). Hay suficiente evidencia, sin embargo, para saber qué término utilizaron para una persona educada (*in ixtli*, *in yollotl* [la cara, el corazón]); esto corresponde, por supuesto, con el ideal de *toltecáyotl*: todo lo que una persona que vive en la comunidad (o en la ciudad, *tollán*) debería saber y lo que debería ser. Si pasamos de los objetivos de la educación (dar forma a la "cara y el corazón" de los ciudadanos jóvenes y futuros) pronto encontramos que los medios que usaron para transmitir la educación involucraban diferentes géneros, orales y pintados, en los que era organizado el conocimiento —y el conocimiento era organizado, almacenado y transmitido en repertorios de géneros orales y pintados.

Un punto de inflexión tuvo lugar después de la conquista, cuando los objetivos y las formas de educación de las civilizaciones del Nuevo Mundo se descompusieron y comenzaron a ser suplantados por los modelos del Renacimiento europeo. Junto con la difusión del alfabetismo básico Occidental (aprender a leer y escribir) se difundió uno más elevado (aprender a leer y escribir ciertos tipos de textos de cierta manera). La historia de la educación en el Nuevo Mundo muestra las trayectorias seguidas por la colonización de las lenguas a nivel del alfabetismo cultural (Gonzalbo 1990; Osorio 1990). Los pocos indígenas educados en instituciones españolas, como la conocida y prestigiosa escuela de Santa Cruz de Tlatelolco, fundada por los franciscanos, "integraron" la filosofía de la escritura y las concepciones historiográficas renacentistas en su escritura de la historia amerindia. Los historiadores mexicanos de la época colonial, como Ixtlilxóchitl, Tezozómoc y Muñón Chimalpahin, habían (hacia el final del siglo XVI y principios del siglo XVII) comenzado a negociar el conflicto entre las fuerzas de sus tradiciones (en el contenido de sus recuerdos y en la forma de registrarlos y transmitirlos) y la educación retórica que recibieron

en las instituciones castellanas. Vistas las cosas desde las miradas y los sentimientos de los sabios aztecas e incas la memoria de su pasado que los historiadores de las civilizaciones mesoamericanas y andinas necesitaban recordar, fijar y transmitir entró en conflicto con los modelos de escribir la historia de una tradición que no era la suya. Estas tensiones se manifestaron en los conflictos entre la ubicación física en la que se llevó a cabo el acto de escribir y la lengua en la que se escribió la historia: Chimalpahin o Tezozómoc escribieron en náhuatl, en México colonial; Ixtlilxóchitl también escribió en México colonial, pero en castellano; Garcilaso de la Vega escribió en castellano y en Andalucía, después de salir de Perú cuando aún era un adolescente; Guamán Poma de Ayala escribió en un español imperfecto y usó dibujos más que escritura alfabética para dirigirse a Felipe III desde el virreinato del Perú[140]. Las variaciones entre la lengua usada para escribir y el lugar de la escritura esbozaron *la escena de escritura*, es decir, una dimensión de la semiosis colonial, para los pocos sabios y *tlacuilos* que podían usar la pluma y la tinta y cuyas piezas escritas fueron eventualmente impresas. En realidad, de todos los nombres que acabo de mencionar solo la obra de Garcilaso de la Vega fue impresa. El resto de obras tuvo una circulación limitada en forma manuscrita y se imprimió entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX[141]. La otra dimensión de la semiosis colonial, la otra escena de la escritura, la constituyeron casos como el de Bernardino de Sahagún, franciscano en Tenochtitlán.

El esfuerzo para colonizar las lenguas y los recuerdos de las civilizaciones del Nuevo Mundo requirió la introducción de una herramienta (la escritura alfabética) y de marcos discursivos (el sistema renacentista de géneros[142]); sin embargo, la difusión del alfabetismo Occidental no se desarrolló sin problemas, como creyeron los primeros educadores. Los sistemas de escritura y los géneros discursivos Occidentales fueron realmente adaptados y utilizados por los sabios indígenas como un nuevo instrumento para preservar sus memorias. Las "historias" alternativas, ya fueran empresas colectivas, como el *Popol Vuh* y los libros de *Chilam Balam* de la península de Yucatán (ambos registrados en escritura alfabética hacia mediados

---

140 Véase la magistral síntesis de Florescano (1985).

141 Hay otra dimensión del alfabetismo y la resistencia ilustrada por la documentación sobre testamentos, litigios de tierras y otras formas de controversias jurídicas pero su integración en mi argumento obligaría a un largo rodeo; véanse, sin embargo, Karttunen (1982) y Anderson *et al*. (1976). Limito mis ejemplos a la filosofía de la escritura (y, por lo tanto, a la esfera de la "alta cultura") y al marco que aportó para escribir las gramáticas de las lenguas amerindias y las historias de las culturas amerindias y no a las consecuencias manifiestas en casos particulares en los que los gramáticos y los historiadores castellanos pudieron haber sido transformados por experiencias interculturales. También limito mis ejemplos de resistencia a la esfera de las interacciones enmarcadas por miembros y representantes de la cultura letrada española. Espero que el lector no piense que estoy celebrando la "alta cultura"; también espero que comprenda que un examen crítico de sus fenómenos no es menos relevante que la exploración de los más "populares".

142 Algunos de los estudios básicos sobre el tema son los de Weinberg (1961), García (1977) y Lewalski, ed. (1986).

del siglo XVI), o individuales, como las de Muñón Chimalpahin o Ixtlilxóchitl en México (escritas en las primeras décadas del siglo XVII), puntúan el carácter plurilingüe y multicultural de las semiosis coloniales e ilustran cómo esas prácticas escritas chocaron con la filosofía renacentista de la lengua y la escritura en poder de los misioneros y de los letrados.

En esta intersección se puede localizar la discontinuidad de la tradición clásica y analizar el mundo simbólico fracturado de las situaciones y semiosis coloniales[143]. Los "libros" nativos de la península de Yucatán, como los varios de *Chilam Balam* o el *Popol Vuh* de las tierras altas de Guatemala, entre otros, son buenos ejemplos de la sobrevivencia y adaptación de las categorías indígenas genéricas durante el periodo colonial (de la Garza 1980; Bricker 1985). Aún existen varios manuscritos de los libros de *Chilam Balam* que toman el nombre de la ciudad a la que pertenecían; por ejemplo, *Chilam Balam de Chumayel* (*Figura 4.4*) o de *Tizimin*[144]. Roys, quien estudió y tradujo al inglés el *Chilam Balam de Chumayel* en la década de 1930 (*Figura 4.5*), sugirió que una posible traducción sería *Libro del profeta Balam* puesto que *chilam* era el título del último gran "profeta" de la civlización maya que, según Roys (1933), pudo haber vivido a fines del siglo XV y principios del XVI. También sugirió que cada libro "es una pequeña biblioteca en sí mismo y contiene una considerable variedad de temas. Además de profecías encontramos crónicas breves, narrativas históricas fragmentarias, rituales, catecismos nativos, relatos mitológicos de la creación del mundo, almanaques y tratados médicos" (Roys 1933:3). Resulta sorprendente que Roys no usara la palabra *enciclopedia* para describir esa colección de conocimiento.

Puesto que los libros de *Chilam Balam*, como los conocemos hoy en día, fueron fijados en la escritura alfabética que transformó la tradición oral y la forma jeroglífica de registrar, organizar y transmitir conocimientos en la antigua civilización maya es posible conjeturar que las categorías renacentistas de géneros acompañaron a la imposición de la escritura alfabética. Arzápalo (1987) sugirió que los libros de *Chilam Balam* fueron una adaptación y transformación de *Reportorio de los tiempos*, una recopilación general y enciclopédica de conocimientos populares diversos en el Renacimiento europeo y bien conocida en el virreinato de la Nueva España. Si la hipótesis de Arzápalo es cierta sería posible ver, con mayor detalle, ejemplos de cómo la tradición europea de ensamblaje de conocimientos en un

143 Los intelectuales y líderes políticos europeos se están dando cuenta del desafío que repreenta un mundo multiétnico para la tradición clásica. La ex-primera ministra británica Margaret Thatcher, en su discurso Burger, invocó la experiencia común arraigada en la tradición clásica europea y celebró (sin excusas) el relato de cómo los europeos exploraron, colonizaron y civilizaron gran parte del mundo como una empresa de talento, habilidad y coraje (véase Alibhai 1989). Un ejemplo revelador de la perpetuación de mundos simbólicos fracturados en situaciones coloniales se encuentra en Lippard (1990).

144 Edmonson (1982, 1986) hizo ediciones recientes de estos dos conocidos libros de *Chilam Balam*.

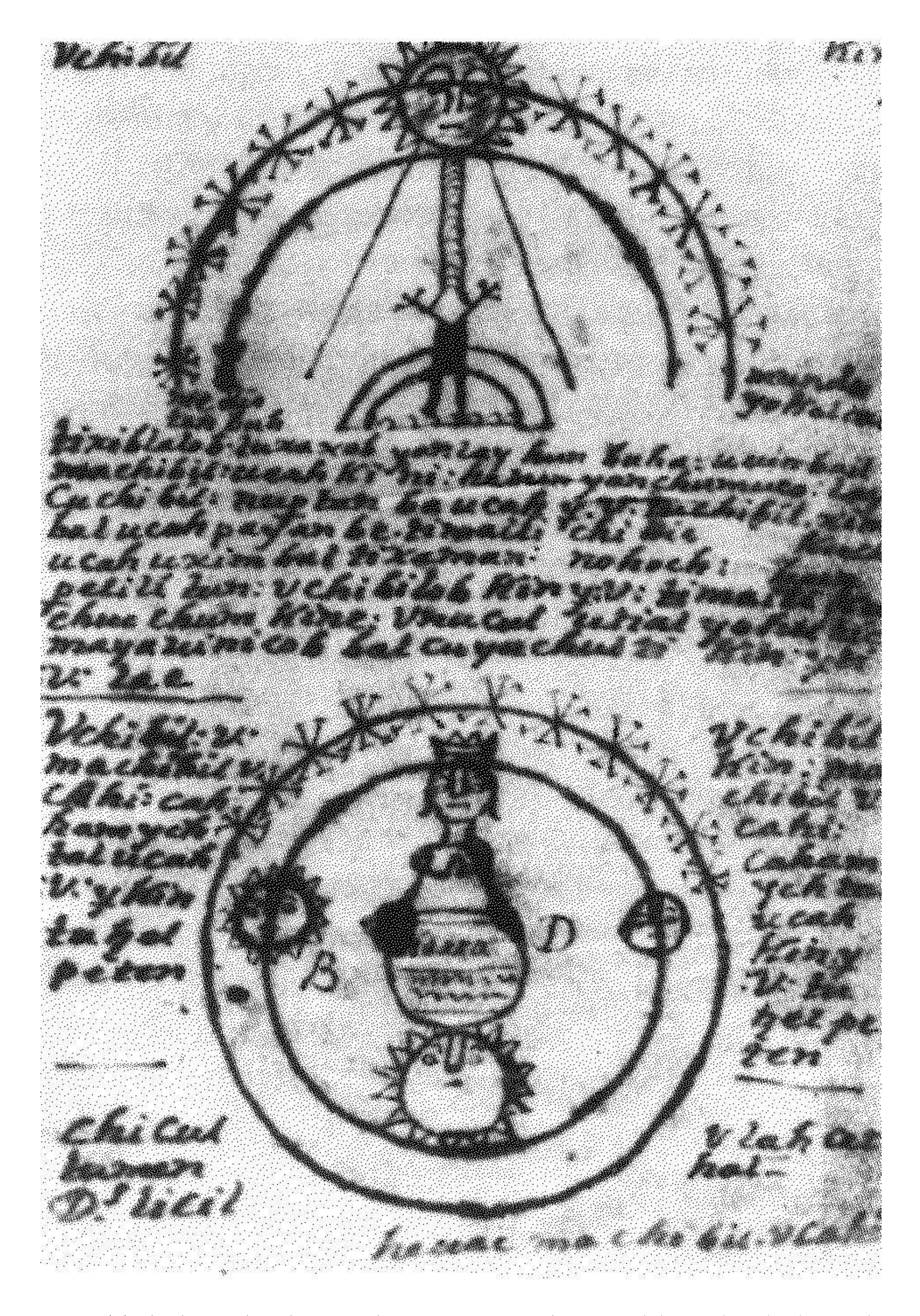


Figura 4.4. El eclipse solar y lunar en el manuscrito conocido como *Chilam Balam de Chumayel*.

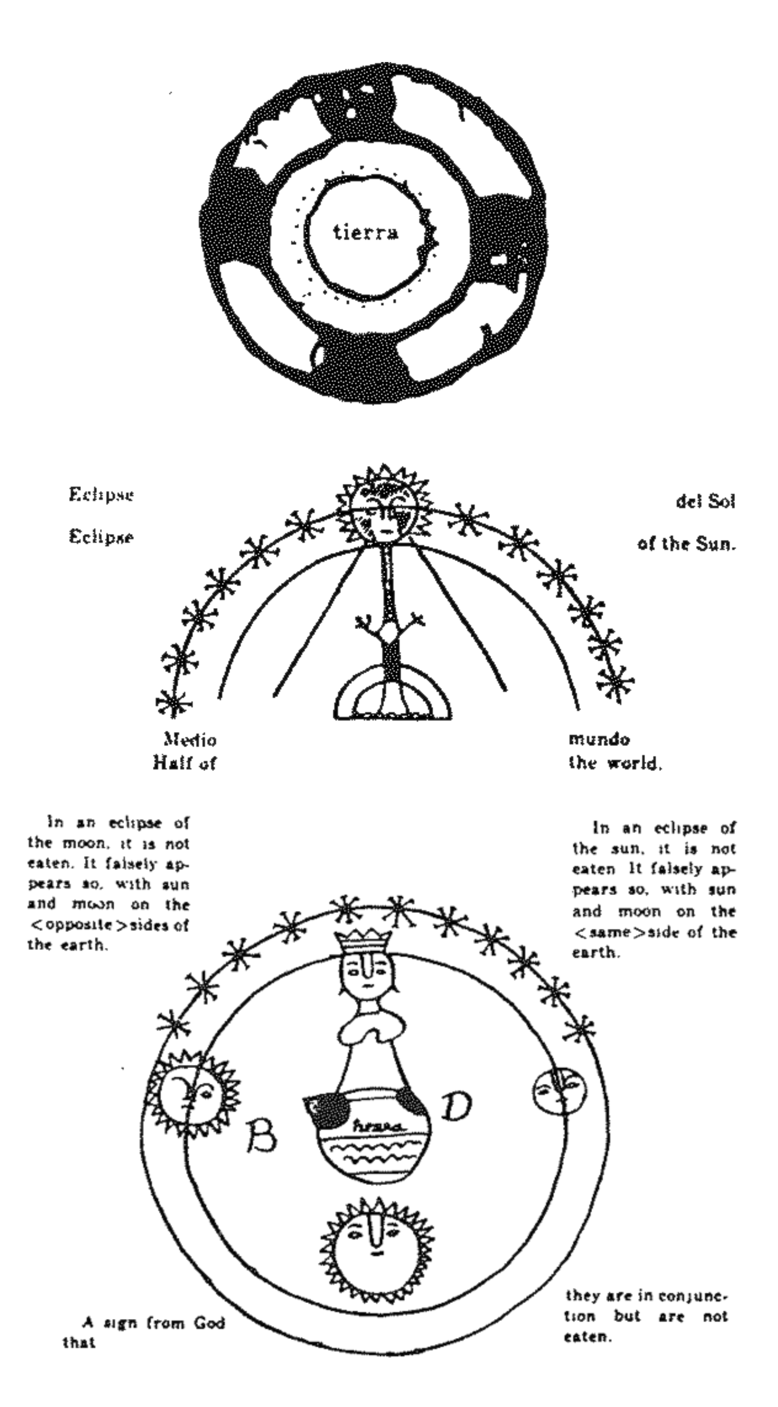


Figura 4.5. Curso de los sistemas solar y lunar re-dibujado en la edición de Roys de *Chilam Balam de Chumayel*.

libro fue transformada y utilizada por los sabios indígenas; también sería posible ver cómo fue transformado el sistema originario de géneros en las civilizaciones del Nuevo Mundo por la introducción del alfabetismo Occidental en su educación.

El *Reportorio de los tiempos* español refería a dispositivos para organizar el conocimiento, relacionados con el cómputo calendárico y el pronóstico. Los castellanos, al parecer, no reconocieron las similitudes entre sus propios pronósticos y lo que ellos mismos llamaron "arte de la adivinación" en la diversidad de la civilización maya. Los mayas, sin embargo, podrían haber percibido las similitudes cuando registraron su antigua sabiduría en lo que llegó a ser conocido como libros coloniales de *Chilam Balam*. López (1979) describió el *reportorio de los tiempos* como un género muy popular de la literatura astrológica en el que los pronósticos sobre salud, agricultura y navegación estaban asociados con el calendario civil y eclesiástico. Inicialmente fue llamado *lunario* y luego se estableció como *reportorio*. El hecho de que los "libros" de *Chilam Balam* también contienen material europeo es indicativo de su carácter híbrido y de la utilización, apropiación y transformación (por razones que deben ser estudiadas en casos particulares) de la escritura y géneros europeos por los indígenas de la península de Yucatán.

Como he discutido en el Capítulo 2 los géneros y la organización del conocimiento en los libros de *Chilam Balam* se remontan a la difusión del alfabetismo Occidental; es decir, a la educación, a la enseñanza de la lectura y la escritura y a la organización y transmisión del conocimiento. Los mayas (así como los mexicas) tenían sus propias maneras de hacer estas cosas que fueron, en parte, transformadas por el encuentro con los misioneros y letrados castellanos. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el tipo de "enciclopedia" o mezcla de géneros que encontramos en los libros coloniales de *Chilam Balam* presumiblemente existía, antes de que se compilara en una sola unidad, como una diversidad de géneros común a la escritura pictográfica (contabilidad, cómputo del tiempo) y sin paralelo en los géneros orales propios y totalmente ajenos a la tradición greco-romana en Europa. En este caso la colonización de los géneros, como la de las lenguas, no fue exitosa. Conforme pasó el tiempo la escritura europea que los frailes estaban tan ansiosos de transmitir con el fin de ser más eficaces en la cristianización de los indígenas fue utilizada por los sabios indígenas para estabilizar su pasado autónomo, para adaptarse al presente colonial; para transmitir sus tradiciones a las generaciones futuras y, en resumen, para sobrevivir la colonización de la lengua.

La escritura de cartas, la historia y las enciclopedias son géneros vinculados a la escritura alfabética como fue practicada y conceptualizada en la tradición greco-romana. Incluso la retórica, como he señalado, es un sofisticado conjunto de instrucciones escritas para la producción del discurso oral. Sahagún tenía en mente la retórica, la oratoria y la ética cuando recopiló y organizó el material que se convirtió en el Libro 6 del *Códice Florentino*, titulado "Retórica y filosofía

moral". Una mirada más cercana de este capítulo da una mejor idea de la educación, organización y transmisión de conocimientos en el antiguo México. Durante los años en que Pedro Mártir alentaba y apoyaba la escritura de cartas en la educación de los jóvenes —una práctica que predicaba escribiendo cartas a sus amigos y compañeros intelectuales y reflexionando sobre el significado de la escritura de cartas y de historia— los mexicas tenían un enfoque diferente para metas quizá similares. Mendieta (1954) lo expresó de una manera interesante y reveladora. Hacia el final del siglo XVI recogió suficiente información para estar convencido de que "Estos indios crían a sus hijos siguiendo la doctrina de Aristóteles sin siquiera haber leído sus libros" (Mendieta 1954, Libro 2, Capítulo 20). Lejos estaba de imaginar que los preceptos de Aristóteles no eran invención de su genio sino traducción de formas comunes de educación en el planeta. Este es un punto clave en la ceguera eurocéntrica y la arrogancia universalista: nadie antes de Aristóteles y de Europa tendría el sentido común del linaje humano, no solo en Grecia y Europa sino en el planeta. Mendieta describió la educación mexica con admiración, aunque no pudo superar su necesidad de una fuente escrita de referencia y autoridad. Uno puede imaginar que habría sido difícil para Mendieta creer que los antiguos mexicas y los antiguos griegos, como seres humanos, tenían experiencias similares de vida (e.g., las personas nacen, crecen y mueren; la gente entrena a sus hijos para sobrevivir y mejorar; y la gente piensa acerca de su existencia en el mundo sin "leer al filósofo", como escribió Mendieta). Además, los griegos, a pesar de la admiración que merecen sus grandes logros humanos (tanto como los chinos, los egipcios o las civilizaciones islámicas posteriores, los reinos de Africa y los del Nuevo Mundo), no necesariamente deben ser tomados como modelo de un logro al que toda la humanidad debe seguir. Hoy es el modelo Occidental de democracia que camina sobre la misma lógica de ignorancia y arrogancia.

Sahagún tenía en alta estima los discursos de los mexicas por su entrega y por su contenido moral. Por eso tituló "Retórica y filosofía moral" el libro donde recogió una muestra de los discursos de los *tlatoques*, padres y madres y de los *tlamatinime*. Sahagún no dijo mucho sobre los sistemas de organización azteca del conocimiento en forma escrita (o pintada). Podría no haber estado interesado en revelar el hecho de que los mexicas alcanzaban por medio de discursos orales lo que los castellanos (y otros europeos durante el siglo XVI) lograban por medio de la escritura. Puesto que la retórica era el discurso en el que se establecieron las reglas y ejemplos para la producción de discursos orales y públicos (oratoria) se podría concluir que Sahagún no recogió discursos retóricos (con la excepción de los dos ejemplos que acabo de citar) sino discursos oratorios (formales) utilizados en los asuntos públicos y en la educación. Aunque reconoció su belleza y sofisticación (la *elocutio* retórica) no dijo nada sobre sus valores y funciones pragmáticos (la acción retórica en público o *actio*). La *actio*, sin embargo, está implícita en la descripción que hizo de las situaciones en las que se pronunciaban los discursos pero no mencionó la importancia del discurso oral en la cultura

azteca. Los discursos recogidos por Sahagún se pueden ver, desde el punto de vista de la *actio* retórica y de la función social de la oratoria, como formas de control y socialización equivalentes a los de los romanos o los griegos.

Como formas de control social los discursos establecían una vía directa y privilegiada de comunicación entre los líderes mexicas (*tlatoani*, plural *tlatoque*) y sus dioses, una vía que no estaba abierta a todos los miembros de la comunidad. El discurso formalizado era usado cuando los líderes se dirigían a la gente. En una sociedad en la que el alfabetismo no era generalizado y los registros escritos estaban en manos de los líderes la comunicación masiva se llevaba a cabo por medio del discurso, que se convirtió en el principal medio de control social. El discurso formalizado también fue uno de los principales instrumentos de socialización. Cuando no existen libros de texto la educación se logra a través del discurso oral. Ahora debe quedar claro por qué el género *huehuetlatolli* fue utilizado en la civilización azteca para nombrar un género discursivo formal en el que se transmitía el conocimiento y se llevaba a cabo la educación y por qué los mayores eran respetados como repositorios de conocimiento y fuente de sabiduría. Aunque el culto a los mayores todavía se practicaba en la Edad Media europea (Maravall 1967, 1:220ff) durante el Renacimiento la escritura alfabética y el culto al libro tomaron el lugar de los "hombres sabios". Tal vez fue difícil para un español educado durante el siglo XVI establecer un paralelo entre el hombre sabio y los *huehuetlatolli* (los que tienen la sabiduría de la palabra; *huehue* = mayor, *tlatolli* = palabra o discurso). Aún más, la socialización y el control social no solo surgían en lo que se decía sino en la forma de decirlo. Por lo tanto, el énfasis puesto en los discursos citados (del padre a su hijo y de la madre a su hija), en las formas como debían ser dirigidos y su relación con la posición del cuerpo no solo eran consejos retóricos sino, también, normas sociales (*Figura 4.6*). Los misioneros y los letrados castellanos que estudiaron o describieron para los castellanos las civilizaciones de las Indias Occidentales tenían una desventaja en relación con un observador actual. Hubiera sido difícil, si no imposible, que los misioneros se desprendieran de su sistema de creencias y que se observaran describiendo ellos mismos a los habitantes de las civilizaciones indígenas. La distancia entre las descripciones que hicieron los misioneros en el siglo XVI y las descripciones que hacen hoy los humanistas (antropólogos e historiadores) o científicos sociales de los misioneros que describieron durante el siglo XVI gentes, formas de vida y de creencia que no eran las suyas facilita nuestra comprensión de los misioneros de una manera que ellos no podían entender. Habría sido imposible para Sahagún, por ejemplo, pensar que los ejemplos de oratoria y los tratados retóricos grecolatinos no eran universales ni los criterios adecuados para evaluar el discurso mexica. Tampoco tenía motivo para elogiar tales discursos cuando se acercaran al modelo sino razonar, por el contrario, que los discursos mexicas eran ejemplos equivalentes y paralelos a la experiencia de los sofistas griegos o de Aristóteles cuando, en su *Retórica,* intentó una formalización escrita de los discursos orales. En otras palabras, Sahagún no estaba en condiciones de examinar, críticamente, la tradición

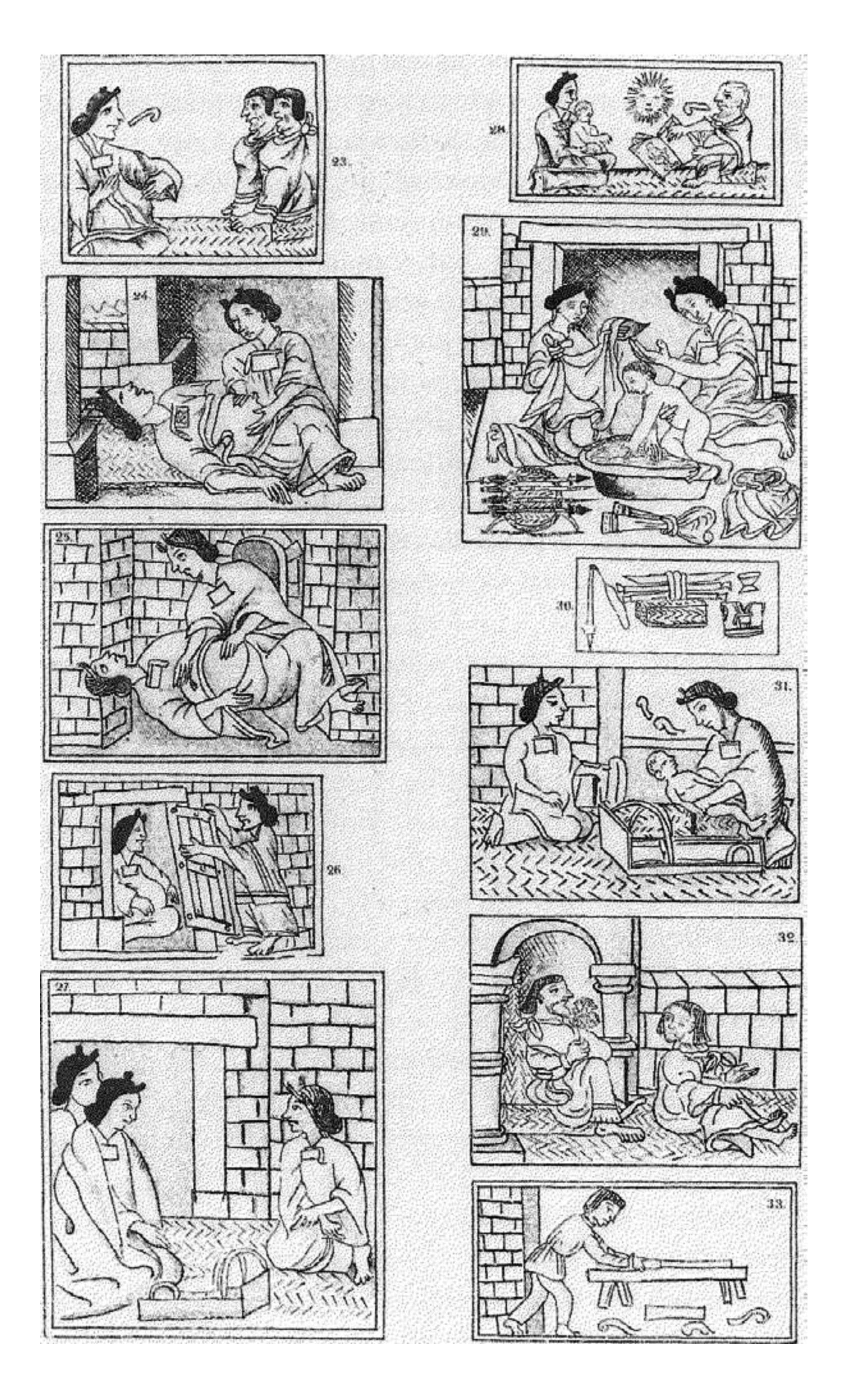


Figura 4.6. Géneros orales en el antiguo México: formas mexica de comportamiento verbal representadas en el *Códice Florentino*.

greco-romana desde la experiencia del discurso oral formalizado de los líderes, padres y mayores mexicas. Si lo hubiera hecho no tendría yo motivo para escribir este capítulo o, incluso, este libro. Sahagún no tenía otra opción que evaluar los discursos mexicas desde la perspectiva de la tradición greco-romana[145]. No estoy devaluando a Sahagún sino más bien, a través de él, indicando uno de los problemas fundamentales de la civilización Occidental desde entonces hasta hoy: la creencia en su superioridad ingénita.

Por último está el tema del género discursivo con relación al habla puesto que, inicialmente, las clasificaciones de géneros discursivos aztecas o mayas estaban relacionadas con la falta de escritura (alfabética). Pero, en realidad, ¿cómo es posible que alguien lograra entender los géneros en la comunicación oral cuando había sido educado en una tradición alfabética en la que, a finales del XV y principios del siglo XVI, la cuestión del género en la retórica y la poética estaba tan bien desarrollada a partir de prácticas escritas? Más allá de la repetida mención de la falta de historia durante el siglo XVI, pero con el reconocimiento de que los amerindios tenían su manera de registrar el pasado, la verdadera cuestión de género se mantuvo implícita. Llegó a primer plano cuando Ángel María Garibay publicó *Historia de la literatura náhuatl* y se enfrentó a las dificultades de organizar la literatura en lengua náhuatl siguiendo la clasificación de los géneros en la tradición Occidental. Los historiadores y los misioneros en el siglo XVI tenían preocupaciones más importantes que la cuestión de los géneros. Como consecuencia, la documentación sobre las categorías amerindias de clasificación de los discursos no era fácil de encontrar en las fuentes del siglo XVI e inicios del XVII. En cualquier caso hay tres aspectos que llaman la atención.

En primer lugar está la clasificación del discurso cuando el habla es la principal fuente de preservación, organización y transmisión del conocimiento, la ética y la educación y cuando también se utiliza en la esfera del placer y el entretenimiento (una esfera de la comunicación humana que puede ser comparada con la poesía o la literatura Occidentales). Aunque me limitaré a la historiografía, la poesía y la retórica (tres de las principales categorías discursivas durante el Renacimiento) y sus equivalentes en las civilizaciones andinas y mesoamericanas toda la esfera de interacciones lingüísticas en ambas tradiciones podría ser examinada desde la misma perspectiva. En el campo de la cultura azteca León-Portilla (1982) reconstruyó el vocabulario náhuatl para la clasificación de los géneros en la conservación y transmisión del pasado y en el discurso rítmico relacionado con la música y la prosa narrativa. Esa reconstrucción, vista en el contexto

---

145 Si bien este tipo de perspectiva es comprensible en el siglo XVI su persistencia en el siglo XX es más problemática (Abbott 1987) y sugiere que en el ámbito de la conducta lingüística, así como en otros aspectos de la colonización, las imágenes del siglo XVI sobre los amerindios todavía están vivas.

de las investigaciones realizadas sobre géneros del folclor y la etnografía del habla, muestra que la organización de sofisticadas clasificaciones del discurso y categorías de género no depende de la escritura y que esta no es una condición necesaria para la existencia de patrones discursivos duraderos. Cuando no existe un sistema gráfico para fijar discursos cuya forma se ha convertido en un ejemplo de un género específico la memoria humana cumple la función de la tinta y del papel. Con base en la premisa de la capacidad recursiva de los seres humanos, que nos permite ser participantes y observadores de nuestras acciones e interacciones simultáneamente, es posible suponer que los miembros de cualquier comunidad humana participan en actividades sociales (trabajo, relaciones familiares, organización religiosa) e interacciones semióticas (todas las formas de comunicación sobre el trabajo, las relaciones familiares, la organización religiosa) al mismo tiempo que las observan, las conceptualizan y las describen. En este segundo nivel cada miembro de una comunidad necesita un vocabulario para describir sus prácticas sociales y semióticas[146]. Los líderes intelectuales en Mesoamérica, los Andes y Europa fueron aquellos sujetos capaces de conceptualizar y articular, de manera convincente, la forma y el contenido de las interacciones sociales y semióticas. La dificultad en este nivel, sin embargo, es no caer en la trampa de la distinción entre literatura y folclor, una de las consecuencias relacionadas con la celebración de la letra y la degradación del habla como forma válida de educación, creatividad verbal (literatura Occidental), conocimiento (ciencia Occidental) y sabiduría (filosofía Occidental). Si aceptamos que el hacer discursivo presupone observaciones y descripciones de nuestras interacciones semióticas (o conducta verbal, para usar una jerga diferente) entonces las interacciones orales serían inconcebibles sin la conceptualización (descripción y observación) de quienes participan en ellas (practicantes, participantes, observadores). Las interacciones orales y sus conceptualizaciones constituyen lo que llamo oralidad. El mismo principio aplica a las interacciones escritas y su conceptualización por quienes participan en ellas. Las interacciones alfabéticas escritas y sus conceptualizaciones constituyen lo que llamo alfabetismo (Mignolo 1991).

En segundo lugar está la clasificación del discurso cuando la introducción del alfabeto hizo posible fijar las composiciones orales de antes de la conquista o que permitió a los sabios del Nuevo Mundo adaptar el alfabeto a sus tradiciones orales y escritas, como señalé en la sección anterior. Además, una vez que el alfabeto fue adaptado por las comunidades amerindias no necesariamente significó que valoraran la escritura de la misma manera que Nebrija en la civilización

146 Los folcloristas han hecho observaciones útiles sobre las clasificaciones discursivas, evitando la historia y la teoría Occidental sobre los géneros (e.g., Dundes 1966; Ben-Amos 1976). Me parece que la perspectiva de Bakhtin (1986) es similar a la de Dundes y Ben-Amos. He tratado (Mignolo 1982-83, 1989) algunos de los problemas teóricos de la clasificación discursiva, tomando a Dundes, Ben-Amos y Bakhtin como puntos de partida.

Occidental. Dennis Tedlock (1982) demostró, en el caso del *Popol Vuh*, que la transmisión oral sigue siendo preferida por la población alfabetizada maya-quiché de Guatemala. Las gestiones y haceres culturales híbridos que surgieron de la mezcla de la discursividad amerindia y europea son manifestaciones de lo que he llamado semiosis colonial. A partir de los argumentos del párrafo anterior la base de la semiosis colonial podría esbozarse en una versión simplificada del bien conocido cuadrado semiótico (*Figura 4.7*)[147].

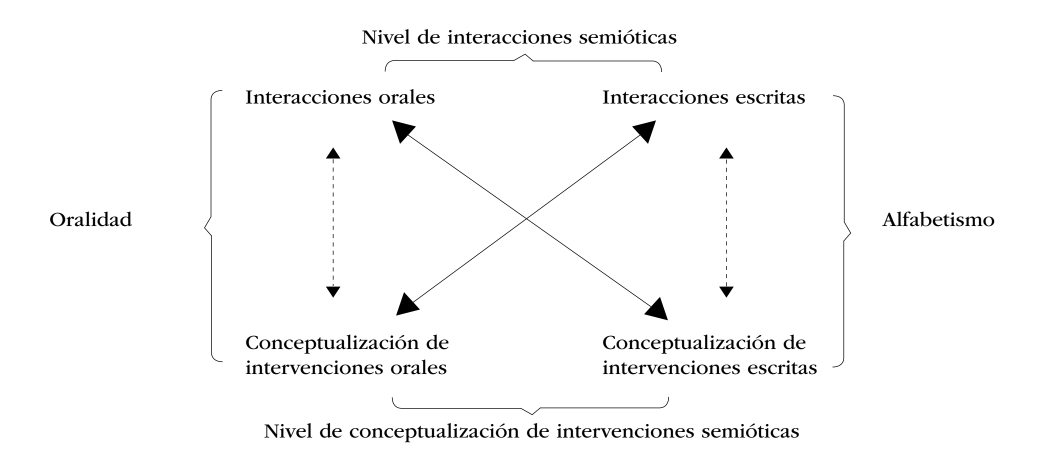


Figura 4.7. El cuadrado semiótico.

La filosofía de la escritura del siglo XVI que celebró la letra sentó las bases para una filosofía del discurso escrito que volvió a surgir (en el siglo XX) en las "consecuencias del alfabetismo" y la tesis de la "gran brecha" que caracterizó las culturas orales y alfabéticas[148]. La creencia en el poder de la escritura para transformar (e, implícitamente, actualizar) la conciencia fue responsable de la imagen de la gran brecha y fue, en el siglo XX, una articulación racional del juicio implícito realizado por los misioneros y los letrados del siglo XVI cuando encontraron sociedades sin

147 Si hay un acuerdo general sobre la no existencia de "metalenguajes" (y sobre los prejuicios en contra de ellos) el uso del lenguaje (o discurso) para describir los usos de la lengua es diferente de sus usos para ordenar o describir interacciones no lingüísticas (semióticas). Por otro lado, la lógica del diagrama no funciona de acuerdo con el "cuadrado semiótico" convencional: el hecho de que las conceptualizaciones de las interacciones orales y escritas sean orales o escritas no se puede interpretar como contradictorio con el nivel de las interacciones orales y escritas.

148 Esta tesis fue presentada en el influyente artículo de Goody y Watt (1963). Algunas de las ideas fueron revisadas y expandidas en Goody (1982). Para una crítica de la posición defendida por Goody y Ong véanse Street (1984) y Finnegan (1988).

letras[149]. La etnografía del habla en comunidades no Occidentales ha demostrado que la oralidad es un equivalente del alfabetismo y no su precursor anticuado (Scollon y Scollon 1979; Calame-Griaule 1974; Gossen 1974a).

En tercer lugar, la persistencia actual del discurso oral por placer, entretenimiento o transmisión de conocimientos en las comunidades indígenas ha permitido estudiar los contextos de interacción verbal y comprender la sofisticación en la conducta verbal sin ayuda de la escritura y notar que la categorización del discurso no solo es posible sino, también, necesaria. Bricker (1974) analizó la etnografía de algunos géneros de habla maya tradicionales y reveló un complejo sistema de clasificación del discurso que dividió en habla formal e informal (quizás correspondiente a los sistemas primarios y secundarios en los géneros de Bakhtin[150]). Gossen (1972) hizo un trabajo similar entre los chamulas, analizando su taxonomía de la conducta verbal y la evaluación de sus géneros discursivos. El resultado de su análisis reveló tres grandes áreas de comportamiento lingüístico representadas en la *Figura 4.8*. Cada configuración discursiva (como las categorías formales e informales en la reconstrucción que hizo Bricker de los géneros de habla maya) se compone de un gran número de tipos discursivos. "Habla pura o verdadera", por ejemplo, comprende tipos como palabras nuevas o recientes, palabras antiguas, narrativas verdaderas recientes (cuentos, genealogías), narrativas antiguas (relatos del pasado lejano), juegos, habla ritual y lenguajes frívolos. Por otra parte, las configuraciones discursivas y los tipos discursivos están ligados al patrón cosmológico. Mientras que la palabra antigua pertenece a la primera, segunda y tercera creación de acuerdo con las cuatro edades del mundo la palabra nueva o reciente pertenece a la cuarta creación, en la que viven los chamulas. Gossen conjeturó que existe una correlación entre la conducta lingüística, el estilo y el orden cosmológico y encontró que el calor es una metáfora básica que funciona como el canon de crítica chamula en todas sus realizaciones de habla: "El calor controlado simboliza el orden, tanto en un sentido diacrónico como sincrónico. El lenguaje es uno de los varios dominios simbólicos sobre los que los chamulas piensan y hablan en términos de metáforas de calor" (Gossen 1974a:89). La metáfora del calor (como en "hablar con cabeza caliente") no solo aplica al lenguaje sino, también, a otros dominios de las interacciones sociales tanto como a pensamientos, religión, ética y cosmología. En palabras de Gossen (1974b:412) esto…

> …nos lleva al hecho de que la tradición oral refiere, principalmente, a las normas y a los límites de la variación permitida entre ellas. En este sentido la tradición oral chamula es un sistema expresivo más o menos

---

149 Maurice Bloch (1989) rastreó hasta los filósofos y enciclopedistas franceses del siglo XVIII el pensamiento contemporáneo sobre las consecuencias del alfabetismo. No es difícil percibir las similitudes entre la ideología actual sobre el poder mágico del alfabetismo y la de los enciclopedistas franceses y los misioneros y letrados castellanos.

150 Los géneros en la península de Yucatán han sido estudiados por Hanks (1987, 1989). Sobre Bakhtin véase Mignolo (1986, 1989).

invariable que proporciona información que ayuda a las personas para hacer frente a los aspectos más o menos invariables del sistema social. Por tanto, es apropiado y consistente que el principal aspecto invariable del cosmos chamula —la deidad solar— provea un metalenguaje nativo para hablar de algunos de los cánones invariables del uso del lenguaje.

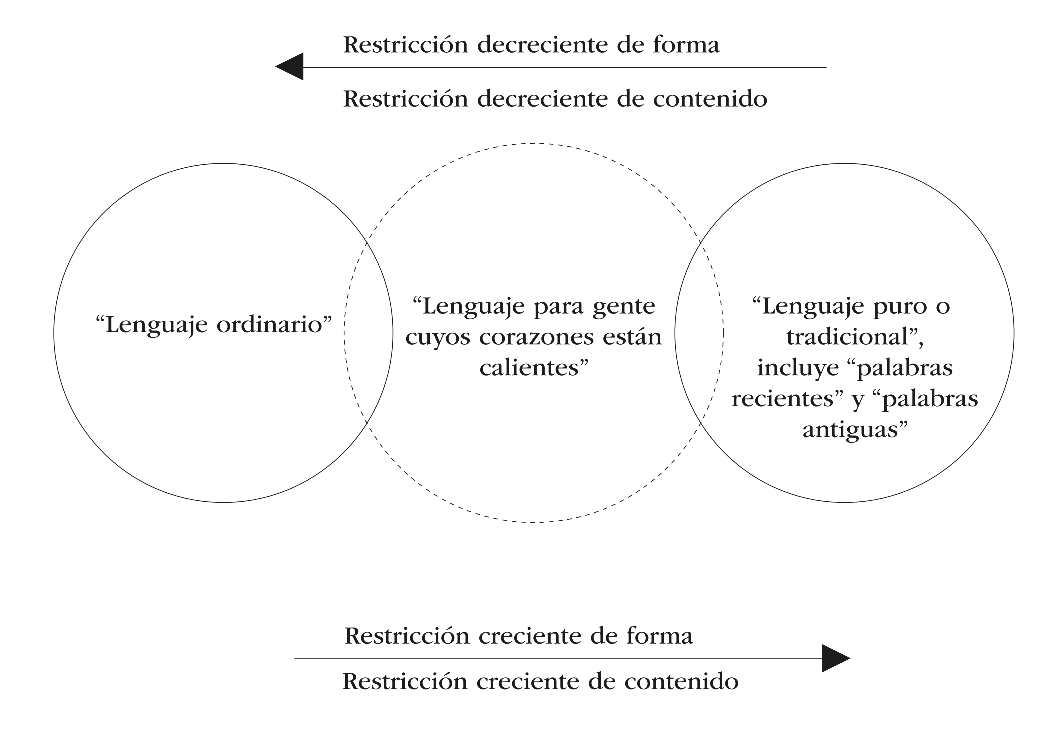


Figura 4.8. Una versión simplificada de los géneros discursivos chamula.

Puesto que el término *metalenguaje* fue desacreditado en los círculos académicos después de 1974 es preferible preguntar cómo se utiliza el lenguaje para describir y evaluar los usos de la lengua o qué descripciones y evaluaciones hacen los hablantes de su conducta verbal (o de sus interacciones semióticas, para usar otra jerga, lo que nos lleva más allá del habla y de la escritura alfabética). Lo que estoy tratando de decir es que si esta complejidad de la conducta lingüística y de su categorización y evaluación puede ser percibida y comprendida hoy entre los chamulas es concebible que las piezas de oratoria recogidos por Sahagún con el nombre de "Retórica y filosofía moral" fueran parte de un rompecabezas más grande que los franciscanos, que trabajaron estrechamente con la primera generación de mexicas después de la conquista (los jesuitas no llegaron sino hasta 1572), fueron incapaces de

entender. También puede conjeturarse que si una comunidad marginal, como los chamulas, sobrevivió y mantuvo sus patrones de comportamiento verbal los aztecas en México-Tenochtitlán, en el apogeo de su poder económico y político, muy probablemente tenían un complejo sistema de categorización y evaluación de su habla que podría no ser entendido por los humanistas y los científicos sociales, para quienes la letra es una condición necesaria para el desarrollo cultural. Si este fuera el caso para los humanistas de hoy sin duda fue cierto para muchos de los castellanos (así como para quienes fueron educados en la ideología de la letra) que se dedicaron a entender a los pueblos sin escritura alfabética derivada de los alfabetos griegos y latinos.

Observaciones finales

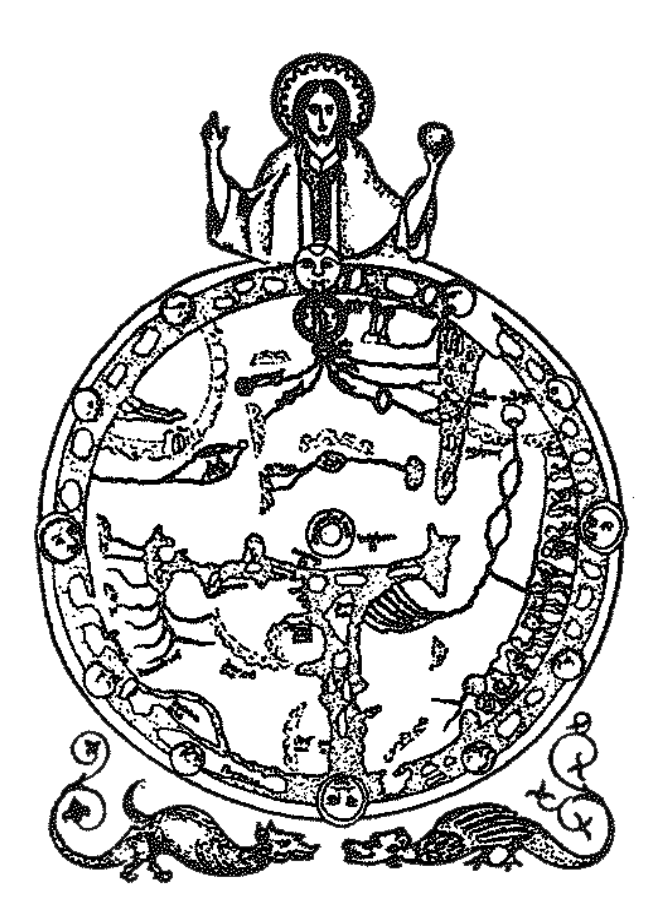
Durante los años cuando Pedro Mártir estaba escribiendo *Décadas del Nuevo Mundo* y extendiendo el ideal del humanismo europeo sus pares mexicas estaban realizando tareas similares con medios y metas paralelos. Pedro Mártir y los mexicas anónimos coincidieron, sin embargo, en su respeto y amor por la inteligencia y sabiduría humana y en la adquisición y transmisión de conocimientos a las generaciones jóvenes. Durante los años en que Bernardino de Sahagún estaba recopilando información y organizándola en lo que se convertiría en el *Códice Florentino* sus pares y miembros de la elite maya estaban escribiendo los libros de *Chilam Balam*, utilizando una nueva herramienta, el alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*), para preservar y transmitir la sabiduría antigua.

Bernardino de Sahagún y los mayas anónimos coincidieron, sin embargo, en su amor y deseo por adquirir, organizar y transmitir conocimiento a los miembros de sus respectivas comunidades. Aunque los cuatro casos pueden parecer dispares todos ellos eran parte de la situación colonial bajo el Imperio Español. La organización moderna y contemporánea del conocimiento ha insistido en dividirlos. De este modo, Pedro Mártir (porque era italiano y escribió en latín) tuvo un papel marginal en la historia de la cultura española y latinoamericana; Bernardino de Sahagún, tal vez debido a su mezcla de náhuatl y español, rara vez ha ocupado el mismo papel que Las Casas, Gómara, o Acosta en la historia intelectual de la colonización del Nuevo Mundo. Los *huehuetlatolli* mexicas y los libros mayas de *Chilam Balam* son, sin duda, las delicias de los especialistas en la cultura mesoamericana pero rara vez se consideran en la historia de las ideas y de las prácticas culturales coloniales. Los cuatro casos, sin embargo, tenían en común dos aspectos interrelacionados que me permiten reunirlos en este capítulo: tienen que ver con la educación y con los géneros como herramientas para organizar y transmitir el conocimiento. Mi intención es poner de relieve una red fructífera y reveladora que trasciende las conexiones causales entre acontecimientos, personas u objetos a comparar. Hoy llamaríamos a estas redes "nodos heterogéneos histórico-estructurales".

También hay que señalar el diferencial de poder que unía y separaba a los actores en el escenario que acabo de trazar. Pedro Mártir y Sahagún (aunque su obra no fue publicada durante su vida) estaban en la esfera de la incipiente modernidad y del control imperial que se estaba forjando, sin que ellos lo supieran; también estaban en el lado luminoso del Renacimiento. No veían sin embargo, su lado más oscuro, la colonialidad. Los libros mayas de *Chilam Balam* y los *huehuetlatolli* mexicas estaban en el lado social controlado por el conocimiento de misioneros y letrados. En el primer caso los géneros discursivos aportaron a la difusión imperial del alfabetismo Occidental y a la reconfiguración de la tradición clásica. En el segundo caso los géneros orales y escritos (ideogramas, pinturas) aportaron a la preservación de los recuerdos amerindios, a su sobrevivencia y a la discontinuidad de la tradición clásica. Fueron formas incipientes de decolonialidad del saber y del ser. En una situación colonial el conflicto de interpretaciones se juega en el nivel básico de la conversión cultural y de la transformación de tradiciones culturales que dan lugar a identidades nuevas y emergentes (en este caso, tanto europeas como amerindias).

Parte III

La colonización del espacio



Capítulo 5
El centro móvil: etnicidad, proyecciones geométricas y territorialidades coexistentes

La estrategia del Padre Ricci: su manera de negociar centros étnicos y proyecciones geométricas

Alrededor de 1584, de acuerdo con el relato contado por el Padre Ricci (d'Elia, ed, 1938:25; 1942, vol 1), los mandarines chinos visitaron la primera misión jesuítica establecida en Shaoxing. Los chinos vieron, en una pared de la misión, lo que para ellos era una imagen asombrosa de la Tierra. Aunque no se sabe con seguridad qué mapa llevó Ricci consigo a China se presume que era una impresión de *Tipus orbis terrarum* (1570) (*Figura 5.1*) de Abraham Ortelius. Los mandarines chinos parecían sorprendidos por el hecho de que la Tierra parecía una esfera mayoritariamente cubierta por agua; se asombraron aún más cuando se dieron cuenta de que el territorio chino, que hasta entonces no solo creían que estaba en el centro de la Tierra sino que ocupaba casi toda su superficie, estaba reducido a una pequeña porción de tierra en la esquina superior derecha del mapa. D'Elia, ed., (1938: 27) reconstruyó este momento crucial en la siguiente narración:

> Ricci había observado que sus invitados, antes de mirar el mapa del mundo en lengua europea que estaba desplegado en la pared de su residencia en Shaoxing, se quejaron cuando vieron a su China en el lado derecho, en el extremo del mundo conocido [por los europeos] y cerca de la esquina, en vez de estar en el centro del mundo, como hasta entonces habían creído, con la idea de que el mundo era cuadrado... Ricci pensó que era inoportuno molestarse por el orgullo de los chinos y así, sin conseguir acercarlos más a [lo que Ricci creía era] la verdad geográfica, no vio otra alternativa que simplemente cambiar la disposición adoptada por los cartógrafos europeos… Ricci, no deseando herir la susceptibilidad de sus invitados, colocó en su mapa del mundo a Europa y a África a la izquierda del observador, a Asia en el centro y a América a la derecha[151].

151 El mapa del mundo de Ricci fue reimpreso en d'Elia, ed. (1938:25).

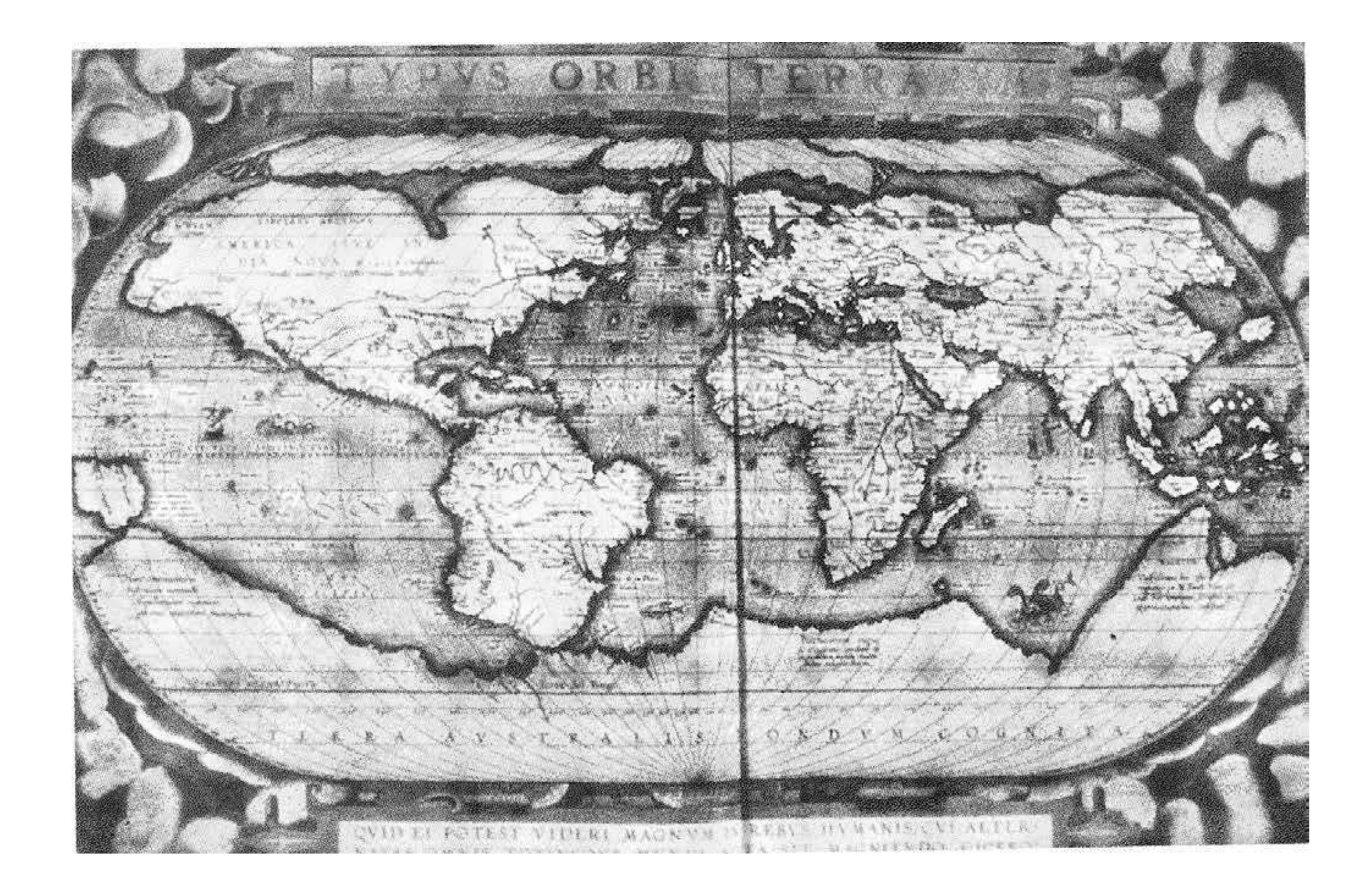


Figura 5.1. Una perspectiva europea del mundo de finales del siglo XVI: *Tipus orbis terrarum* (1570) de Ortelius.

Needham y Ling (1959, 3: 501ff) informan que la conceptualización china del espacio estaba basada en una confederación de cinco direcciones: norte, sur, oeste, este y medio, con China como el Reino del Centro. El universo chino a veces era diagramado, tal vez más por razones políticas que cosmológicas, como una cuadrícula de rectángulos anidados. En el centro de la *Figura 5.2* (un "mapa" fechado alrededor del siglo V A.C.) está el palacio imperial y el siguiente rectángulo —leído hacia afuera— correspondía a los dominios imperiales. Las tierras de los nobles tributarios están rodeadas por la zona de pacificación donde los pueblos de frontera se ajustaban a las costumbres chinas. Después se ubicaba la tierra de los bárbaros amistosos y, finalmente, el rectángulo más exterior separa la civilización china de las tierras de los bárbaros sin cultura[152]. En ese espacio estaban ubicados los cristianos europeos que la intelectualidad china comenzaba a conocer.

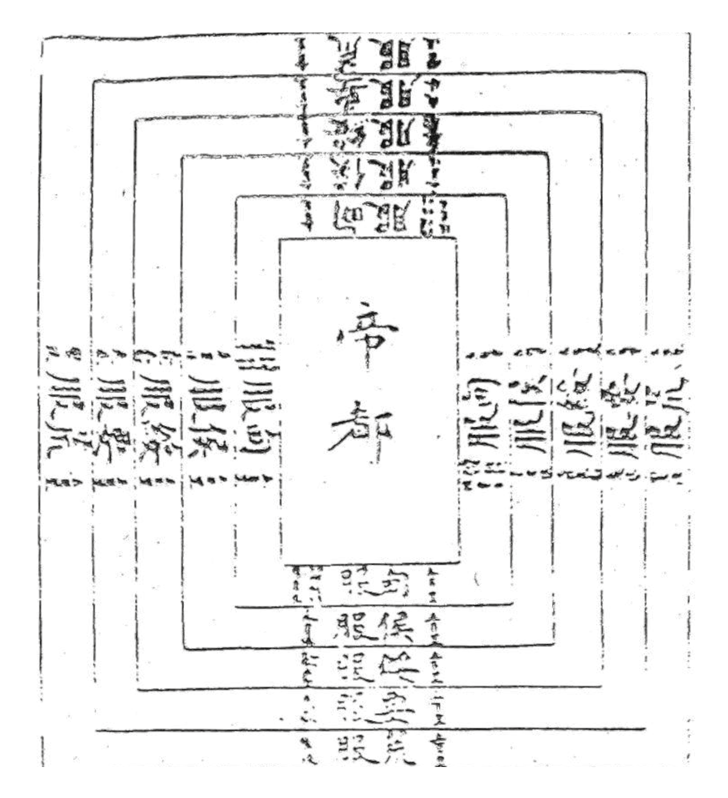


Figura 5.2. Un ejemplo de la descripción geográfica concéntrica china, un tipo de "mapa" que fusiona patrones cosmográficos y control territorial.

152 Para un análisis más detallado y sofisticado del "mapa de cuadrados anidados" en el contexto de la antigua cosmología china véase Major (1984).

Aunque el padre Ricci estuvo en China casi dos mil años después de que, supuestamente, se dibujara este diagrama del mundo se podría suponer que la sorpresa expresada por la nobleza de la dinastía Ming cuando vio el mapa semejante al de Ortelius en la pared de la misión se debió al hecho de que su conceptualización del espacio y del lugar asignado a China en la configuración de la Tierra, unida a la matriz rectangular con China en el centro, no había variado un ápice desde entonces. Podría ser difícil de creer para alguien educado en los cánones cartográficos de Occidente que la conceptualización del espacio en el diagrama del siglo V A.C. fuera tan extraña y todavía fuera relevante en China hacia el final del siglo XVI. Pero, en verdad, el "mapa" chino en rectángulos encastrados es paralelo y semejante al mapa O/T que los cristianos dibujaran unos mil quinientos años después. El viajero italiano Gemelli Carreri afirmó haber visto, alrededor del año 1700, un "mapa" chino muy similar a la representación con orientación central en forma rectangular que se muestra en la *Figura 5.2* (Carreri 1719, Tomo 4). Esta larga tradición hizo especial el momento cuando Ricci mostró el mapa del mundo a sus invitados chinos. El encuentro entre dos configuraciones diferentes de la Tierra es semejante, y parte del todo, que nos revela el encuentro entre dos concepciones diferentes de la escritura y el libro, que exploré el Capítulo 1 en torno a Nebrija y en el Capítulo 2 a propósito de *Coloquios y doctrina cristiana* de Sahagún[153]. La estrategia del jesuita Ricci con respecto a los chinos no fue la misma que la de los franciscanos con respecto a los mexicas. Ricci fue capaz de reconocer y cambiar el centro geográfico, aunque quizás no dudara que el centro étnico estaba en Roma. Pero Ricci estaba tratando con mapas, no con el Libro Sagrado, como fue el caso de los franciscanos. Las proyecciones geométricas parecen haber permitido la introducción de una perspectiva doble: en primer lugar, una disociación entre un centro determinado étnicamente (Roma, Jerusalén o China) y un centro determinado geométricamente, que no sustituyó sino que complementó el centro étnico; en segundo lugar, la suposición (tan bien ilustrada por Ricci) de que el *locus* de observación (el centro geométrico) no interrumpía o interfería el *locus* de enunciación (el centro étnico). Me parece obvio que para Ricci el centro étnico permaneció en Roma, aunque geométricamente fue capaz de colocar el Pacífico y China en el centro del mapa, como si la geometría fuera la garantía de un orden no étnico y neutral de la forma de la Tierra.

Al redibujar el mapa del mundo y localizar el Pacífico en el centro en vez del Atlántico (*Figura 5.3*) Ricci separó la racionalización étnica del espacio de la geométrica[154]. Desde la perspectiva geométrica la superficie de la Tiera

---

153 Debo resistir la tentación de comparar las conversaciones entre los franciscanos y los principales mexicas con la conversación en China entre los jesuitas y los mandarines, casi un siglo después (véase Hung-Kay Luk 1988).

154 La invención del globo para representar la forma de la Tierra hizo hincapié en la movilidad del centro geométrico. Este ejemplo no contradice mi argumento sino que, más bien, lo

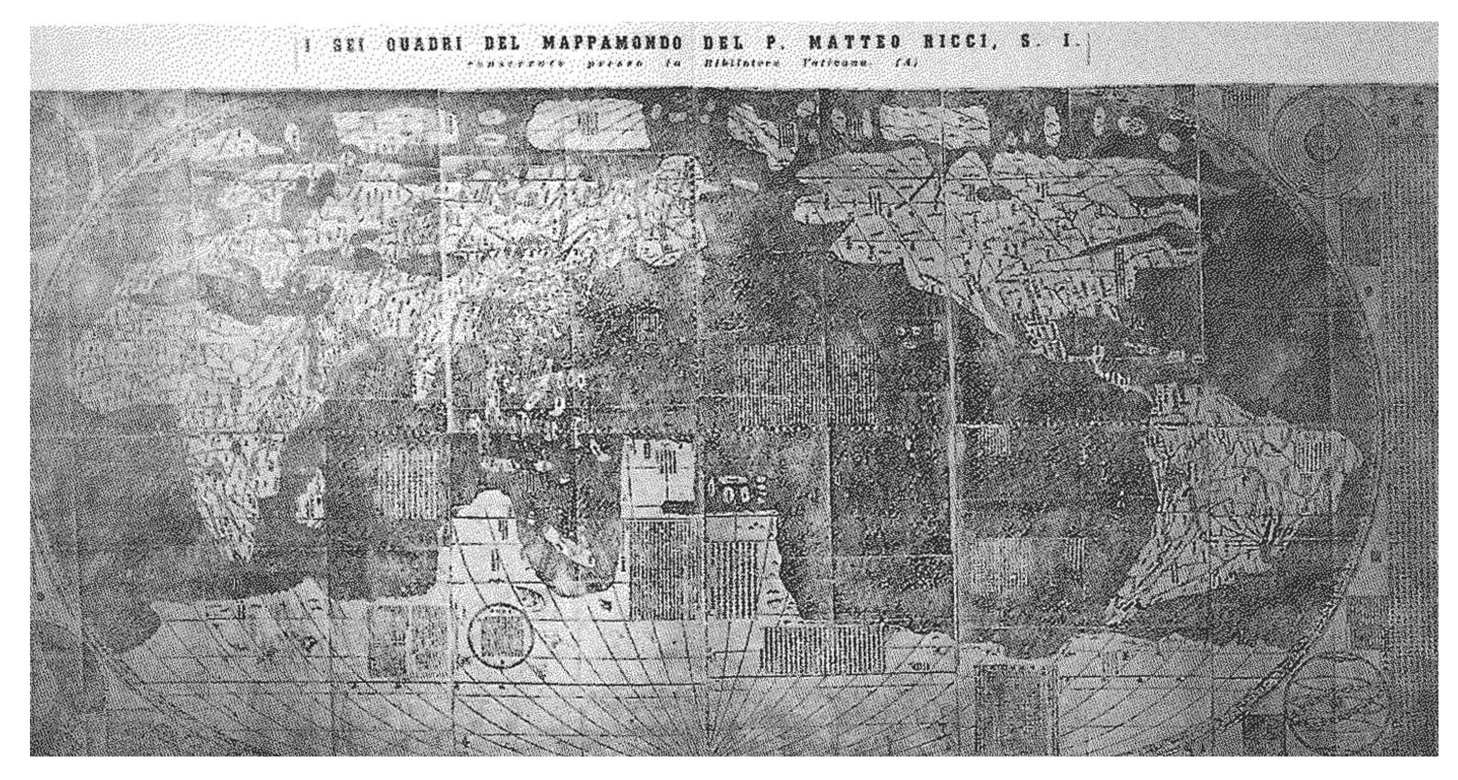


Figura 5.3. Una perspectiva alternativa del mundo de finales del siglo XVI: *el mappamondo* de Ricci.

puede ser dibujada desde centros de observación igualmente válidos (y móviles); sin embargo, los mandarines chinos aún no estaban en condiciones de aceptar esa estrategia y su primera reacción fue asombrarse por la manera como su centro étnico había sido descentrado. El asombro de los mandarines, según la percepción de Ricci, demostró que el poder del centro no dependía, necesariamente, de la racionalización geométrica sino, por el contrario, que las racionalizaciones geométricas eran promulgadas por el poder del centro étnico proyectado a la universalidad: el centro étnico cristiano se asumía como centro geométrico universal. Para Ricci, a finales del siglo XVI, era ya obvio que el mapa de Ortelius había "superado" el mapa O/T, étnico y simbólico, y que, además, invalidaba todo otro centro que no fuera el cristiano. Una vez que la perspectiva étnica se independizó de la geometría el centro válido universalizable se convirtió en una cuestión de poder político más que de subjetividad étnica. Me parece que esta es la dimensión fundamental de la estrategia de Ricci y el poder de la revolución cartográfica en Occidente desde el siglo XV[155]: Ricci pudo haber comprendido que el centro étnico de los chinos era equivalente al de los cristianos pero el centro geométrico era una cuestión abstracta que solo los cartógrafos Occidentales comenzaban a endender. Pero no se trataba solo de la cartografía. La cartografía del siglo XVI era una dimensión particular y constitutiva de la modernidad: la separación entre lo étnico y lo racional condujo a la creencia de que lo racional era universal y que no estaba atado a una etnicidad particular, la cristiana Occidental. El secularismo acentuó esta ruptura y consolidó la creencia en la universalidad epistemológica de Occidente[156].

---

refuerza. Esto es así, en primer lugar, porque la movilidad del centro geométrico alcanzada en el globo terráqueo no puede ocultar el hecho de que el globo fue un invento Occidental en un momento particular de su historia (hacia el final del siglo XV y principios de la época de las exploraciones). En segundo lugar, cuando el globo se representa sobre una superficie plana algún lugar tiene que ocupar el centro. La estrategia de Ricci sugiere que el centro no solo está determinado por razones étnicas y cognitivas sino, también, por estrategias políticas.

155 Woodward (1991) describió un cambio drástico en el ordenamiento europeo del espacio hacia el comienzo del siglo XV con la traducción al latín de la *Geografía* de Ptolomeo, la utilización creciente de las proyecciones geométricas y el floreciente periodo de exploraciones transoceánicas; sin embargo, este hecho no puso a los cartógrafos europeos en una posición privilegiada. Needham y Ling (1959) se alejaron de una historia uniforme y evolutiva de la civilización humana y compararon diversos ritmos de evolución cultural en China y Europa. Los chinos no fueron ajenos al ordenamiento cuantitativo y geométrico del espacio, aunque no lo utilizaron de la misma manera que los europeos. Los chinos no tenían la tradición interrumpida de proyección cartográfica geométrica descrita por Woodward sino una tradición continua desde el siglo I hasta la llegada de los jesuitas. Ptolomeo, por otra parte, fue conocido en el mundo árabe mucho antes que en la Europa cristiana. Véase, más adelante, la sección sobre Ibn Khaldun.

156 Santiago Castro-Gómez (2008) formuló esta dimensión de la auto-invención europea de la modernidad y su epistemología y la describió como la "hybris del punto cero".

Aunque la historia del mapa de Ricci en la historia cartográfica de Oriente sobrepasa el propósito de este capítulo[157] una rápida mirada ayudará a entender el conflicto entre imágenes territoriales coexistentes durante la expansión económica y religiosa de Occidente. El mapa de Ricci encontró fuerte oposición y resistencia en China, aunque fue más fácilmente aceptado en Japón. Los mapas actuales del mundo impresos en Japón (*Figura 5.4*) muestran la localización de las tierras y de las aguas introducida por Ricci, como indica el mapa japonés de la *Figura 5.5*, del siglo XVIII. La tradición cartográfica japonesa basada en el mapa de Ricci comenzó con el mapa Shoho de 1645 (Wallis 1965:42-43). En China, en cambio, la situación no era tan tranquila como Ricci y los jesuitas pretendían. Ch'en (1939) mostró que algunas de las personas que, supuestamente, se encontraron con Ricci no distinguían entre las "regiones occidentales" tradicionales en la cartografía china y europea. La historia oficial de la dinastía Ming, escrita mientras Ricci aún estaba en China, no siguió el mapa de Ricci. En algunos casos las críticas a Ricci fueron bastante fuertes, como se puede apreciar en la siguiente evaluación:

> Recientemente Mateo Ricci ha utilizado algunas enseñanzas falsas para engañar a la gente y los académicos le creyeron unánimemente... Su mapa del mundo contiene elementos de lo fabuloso y misterioso y es un intento directo por engañar a la personas sobre cosas que no pueden verificar personalmente. En realidad es como el truco de un pintor que dibuja fantasmas en sus cuadros. No necesitamos discutir otros puntos; sólo tomemos como ejemplo la posición de China en el mapa. No la pone en el centro sino un poco hacia el oeste e inclinada hacia el norte. Esto está totalmente lejos de la verdad porque China debe estar en el centro del mundo, algo que podemos probar por el solo hecho de que podemos ver la estrella polar descansando en el cenit del cielo a medianoche. ¿Cómo China puede ser tratada como un pequeño país sin importancia y colocada ligeramente hacia el norte, como en este mapa? Esto realmente muestra lo dogmáticas que son sus ideas. Aquellos que confían en él dicen que la gente de su país gusta viajar lejos pero, sin duda, un error como este no hubiera sido hecho por un hombre viajado (Chang Wei-hua, citado por Ch'en 1939:348).

Es tentador (al menos en mi caso) leer el párrafo anterior como una queja de alguien que defiende su posición a pesar de que está completamente equivocado (e.g., nadie ni ningún lugar puede ser ontológicamente el centro del planeta). La tentación viene de la tendencia natural a juzgar situaciones coloniales desde el punto de vista de lo que Fabian (1983) llamó "negación de

---

157 Véanse Wallis (1965:38-45), Ch'en (1939) y Heawood (1917:271). Para un relato general de los jesuitas en China véase Dunne (1962).

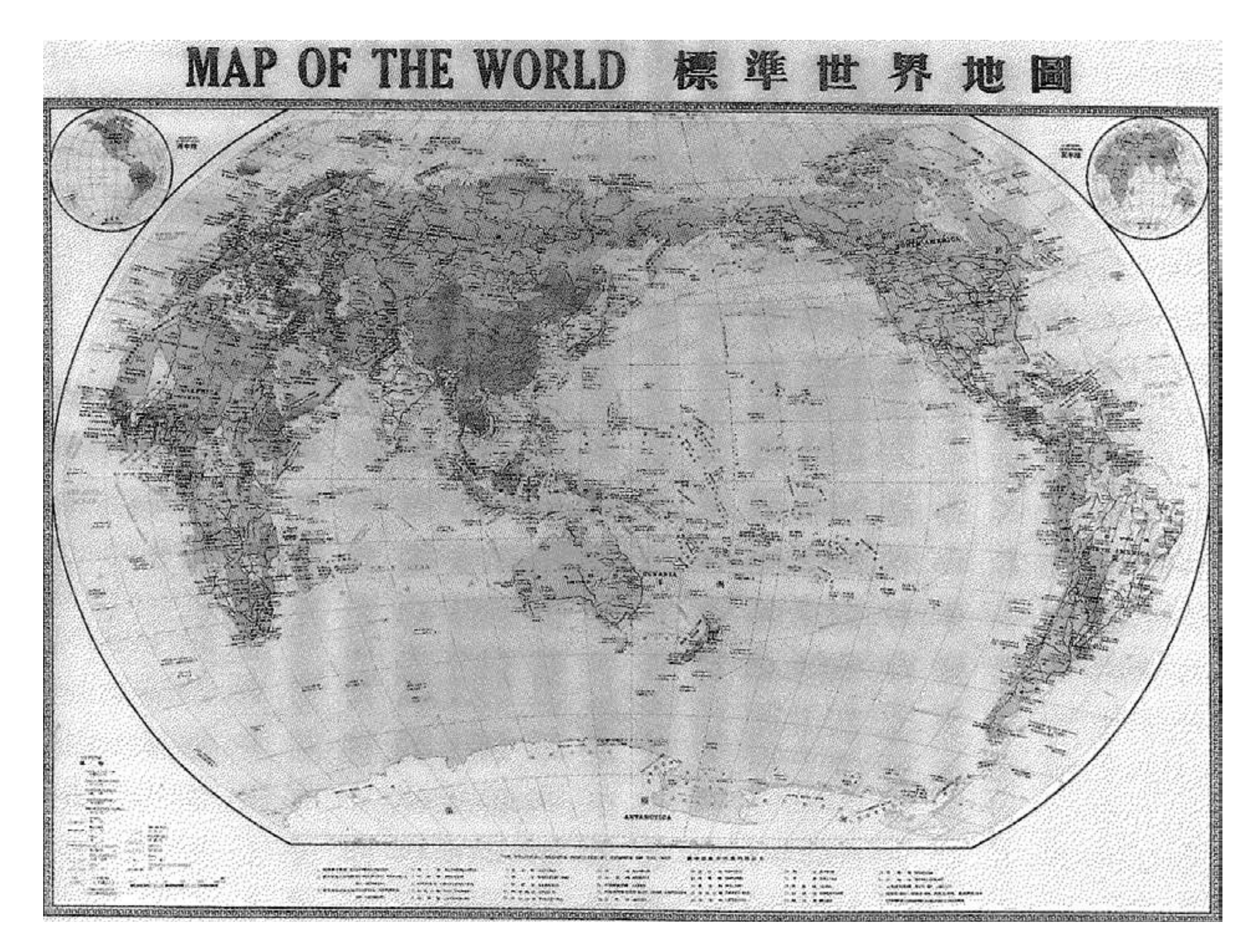


Figura 5.4. Una perspectiva japonesa del siglo XX: un mapa del mundo impreso en Hong Kong en 1988.

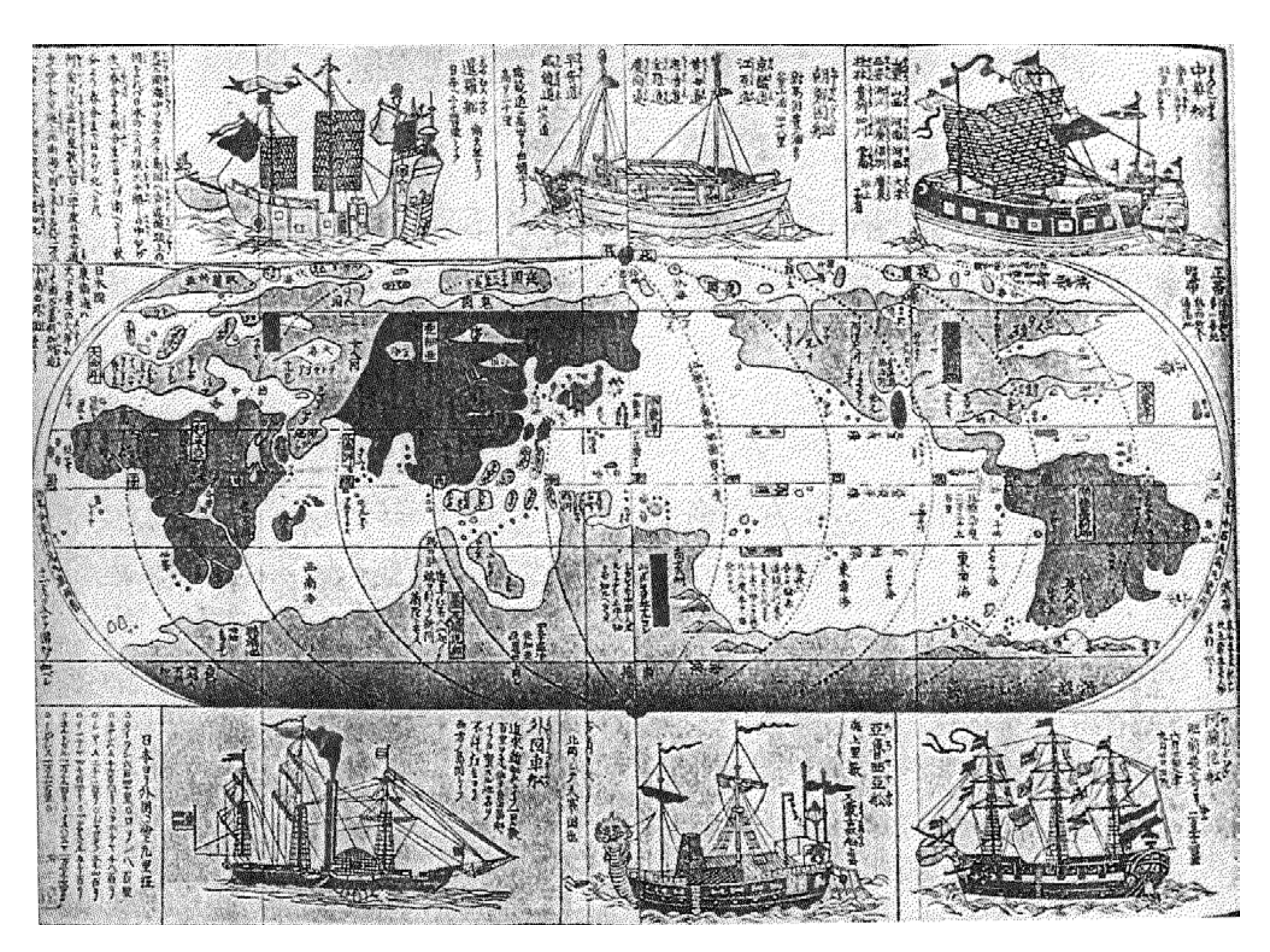


Figura 5.5. Una perspectiva japonesa del siglo XVIII: la perspectiva de Ricci reformulada en una tradición gráfica distinta.

la coetaneidad". La impresión que el lector obtiene del relato de Ricci es que los cartógrafos y los intelectuales chinos estaban "retrasados" en el tiempo, todavía no tan avanzados como sus homólogos europeos[158]. Esa impresión deriva del dictamen de serios y excepcionales académicos modernos que son capaces de decir, al describir la contribución de Ricci a la cartografía china, que "dio a los chinos una imagen real del mundo como se conocía entonces". Esas generalizaciones se basan en un concepto denotativo del signo y en la teoría de correspondencia de la verdad que no tienen en cuenta el *locus* y el sujeto de enunciación ni las necesidades y funciones de las descripciones territoriales. En cambio se presupone un sujeto cognoscente universal que se identifica con la perspectiva cartográfica regional europea. Si la afirmación "una imagen real del mundo como se conocía entonces" se sustituye por "la verdadera imagen del mundo como era conocida entonces, respectivamente, por europeos y chinos" la declaración haría justicia a las situaciones coloniales en las que coexisten, al menos, esas dos perspectivas cosmológicas (que, de hecho, no eran las únicas). La atribución de valor real depende de la perspectiva adoptada por el sujeto que habla, como se puede ver en los relatos de Ricci y de los académicos chinos. Hoy sabemos que a fines del siglo XVI los jesuitas no eran conscientes de los cambios en la imagen del cosmo introducidos por Copérnico o los ignoraban. Vivían en un universo cuyo centro era la Tierra y no el sol; sin embargo, había una diferencia entre los jesuitas y los académicos chinos que no fue relevante a nivel de la verdadera correspondencia entre los mapas y el mundo sino a nivel del poder (Harley 1988, 1989:1-20; véase Mignolo 1989a). El diagrama territorial de Ricci fue más poderoso que el de los chinos por dos motivos: primero, porque estuvo acompañado de la expansión económica y religiosa que permitió a Ricci promover la concepción europea del mundo en China mientras que los chinos no estaban en condiciones de promover su punto de vista territorial a los europeos; segundo, porque produjo el efecto de que el centro étnico fue trascendido y reemplazado por un centro geométrico cuando, de hecho, las proyecciones geométricas durante el siglo XVI se convirtieron en el modelo y en la lógica (colonialidad) de la concepción eurocéntrica del mundo.

Las estrategias de Cortés, Durán y Sahagún: el cuerpo humano, el lugar sagrado, la ciudad y la forma del cosmos

La experiencia española en México sobre la conceptualización del espacio fue diferente, como podría esperarse, de la experiencia de Ricci en China. Cortés (hombre de armas), Durán (misionero dominico) y Sahagún (misionero franciscano) participaron, de una forma o de otra, en redibujar la forma de la ciudad, la Tierra y el

158 Está imagen está presevada, quizás inintencionalmente, por los académicos que solo prestan atención a la perspectiva europea, como cuando estudian, por ejemplo, el impacto europeo en China (Foss 1988; Vanderstappen 1988) sin mirar la resistencia que encuentra o los usos, adaptaciones y transgresiones que hacen los chinos de los préstamos europeos o el impacto chino en la cultura europea.

cosmos. Contrariamente a la experiencia de Ricci en China los intelectuales mexicas no tuvieron la oportunidad de expresar su opinión sobre las formas como los castellanos describieron su territorio. Su silencio no significó, sin embargo, que aceptaran fácilmente lo que se les propuso o la forma como fueron introducidos y descritos a la audiencia europea a la que estaban dirigidos los escritos de Cortés, Durán y Sahagún. El objetivo de esta sección es traer a primer plano las territorialidades coexistentes que fueron reprimidas por la cartografía española (y europea) de la ciudad, la Tierra y el cosmos. La sección hará un análisis comparativo de los fundamentos similares para el ordenamiento del espacio y el tiempo en distintas civilizaciones antes del siglo XVI y mostrará la coexistencia de cosmologías y su relación con los diseños territoriales. La cartografía Europea a partir del XVI se apropió del espacio planetario y marginó, o envió al pasado, toda territorialidad no concebida de manera europea. Una premisa fundamental de esta parte del libro (así como del capítulo) es la creciente fisura en la emergente civilización Occidental entre, por un lado, un concepto de tiempo unido a la cosmología y a la religión y un concepto unido a los negocios y la administración y, por otro lado, un concepto de espacio unido al cuerpo, la comunidad y el lugar (*ethnos*, *natio*) y otro unido a la proyección geométrica y el cálculo aritmético (razón)[159].

Cuando empecé a leer sobre la historia de la cartografía para entender las implicaciones de la estrategia de Ricci para la colonización y la reconfiguración del espacio me enteré de que el *síndrome del ombligo* —que gobernaba las descripciones territoriales en sus aspectos espaciales (las personas creían que estaban en el centro del mundo) y religiosos (las personas creían que habían sido designadas por la divinidad)— no era específico de los chinos y de los cristianos en el mapa O/T sino que era bastante generalizado. También me enteré de que, en general, el *síndrome del ombligo* se relaciona con el cuerpo como modelo del cosmos y que el *axis mundi* se relaciona con un lugar sagrado como centro del mundo. En ambos casos era evidente que el centro étnico tuvo que estar enraizado en alguna experiencia básica que no fuera el cuerpo y el lugar sagrado, como el movimiento de este a oeste del sol y la luna —uno de los rasgos más fundamentales de orientación espacial (Marshack 1972) —, o en la percepción del espacio desde una perspectiva colectiva más que personal, en la que el cuerpo humano se localiza como referencia fundamental de la representación territorial, o en una combinación de estos factores. La hipótesis de Arnheim (1988:1-12, 36-50) de que algunos principios fundamentales de la descripción espacial están profundamente arraigados en la naturaleza humana y que las manifestaciones particulares tienen lugar en condiciones históricas específicas y bajo las reglas de tradiciones perdurables apoyó mis intuiciones[160]. Los argumentos de Lumsden y Wilson (1983) a favor de una nueva ciencia humana merecen ser reconsiderados desde la

159 Sobre la concepción cambiante del tiempo durante el siglo XIII y el surgimiento de la idea de progreso véase Nisbet (1980:77-100). Sobre la concepción cambiante del espacio hacia finales del siglo XV véase Randles (1980).

160 La dialéctica entre el lugar como punto de referencia y el espacio como una red de lugares y vacíos ha sido discutida por Yi-Fu Tuan (1977:34-50).

perspectiva de la forma que los seres humanos atribuyeron y continúan atribuyendo a la Tierra y el cosmos. No me refiero a ningún determinismo biológico sino a la capacidad recursiva que coloca a todos los seres humanos y a todas las culturas en el mismo nivel de logros intelectuales y muestra su diversidad y sus transformaciones revolucionarias (Lumsden y Wilson 1983)[161]. La distinción entre la materialidad de la naturaleza y la cultura y su descripción humana en su constante transformación y adaptación al entorno natural y social (*ethnos*) es una manera de resolver el viejo problema filosófico expresado en términos de realismo frente a idealismo o el conflicto entre el mundo y la palabra. La dicotomía se desvanece cuando se distingue entre la *existencia* (o la materialidad de lo que hay) y *la descripción de lo que hay* (recordar la introducción a este libro). La descripción del mundo es lo que lo hace relevante para nosotros, no su mera existencia. Los dominios que los seres humanos pueden *percibir* o *describir* son mucho más limitados que *lo que hay*. La expansión del conocimiento es, precisamente, la capacidad humana de ampliar la gama de descripciones sin agotar los dominios ontológicos.

En el caso particular del cuerpo y la forma del cosmos la correlación entre el micro y macrocosmos era una creencia común entre ciertos intelectuales de la Edad Media europea. Esta correlación fue muy influyente en la representación de la Tierra y el universo[162]. La teoría micro-macrocosmos sostiene que la humanidad es un mundo pequeño y que el mundo tenía la forma de un gran hombre (o ser humano). La versión cristiana de esta teoría está ejemplificada con el cuerpo de Cristo (Wolf 1957, 1989; Gurevich 1985), como se ilustra en la *Figura 5.6.* El mapa *Ebstorf* (*Figura 5.7*) provee una ilustración paradigmática de la imagen territorial en la cosmología cristiana. Mientras que el cuerpo humano sugiere las cuatro direcciones horizontales (cabeza y pies que indican este y oeste y brazos extendidos que indican norte y sur) y el movimiento del sol y la luna marcan la orientación este-oeste la cosmología cristiana localizó el este (la salida del sol) junto a la cabeza de Cristo, donde también colocó el paraíso. Jerusalén y el ombligo de Cristo coinciden, lo que justifica la metáfora "ombligo del mundo" que se emplea para referir a un lugar que es, a la vez, el centro del cuerpo humano y el centro del cosmos. La concepción del poder del centro es similar a la del "mapa del mundo" rectangular chino que se muestra en la *Figura 5.2*, en el que el Reino Medio tiene una función similar a Jerusalén en la iconografía cristiana. Si este "mapa" cumplía con una organización política del territorio más que religiosa o filosófica la descripción proporcionada en el *Libro de Lieh-tzu* (ca. 125 A.C.) (Graham 1961) colocó el Reino del Centro en el centro de cuatro océanos y entre la esquina más meridional del polo occidental y la más septentrional del polo oriental:

161 Para una formulación más sugerente véanse Varela *et al.* (1991:147-184). Volveré sobre este asunto en el epílogo.

162 Bagrow y Skelton (1964:33) informaron que un manuscrito de un erudito milesio del siglo VI A.C. describe la supuesta composición de la Tierra en siete partes: la cabeza y la cara en el Peloponeso, la espina dorsal en el istmo, el diafragma en Ionia, las piernas en el Helesponto, los pies en el Bósforo tracio y cimerio, el epigastrio en el mar de Egipto y el hipogastrio y el recto en el Caspio.

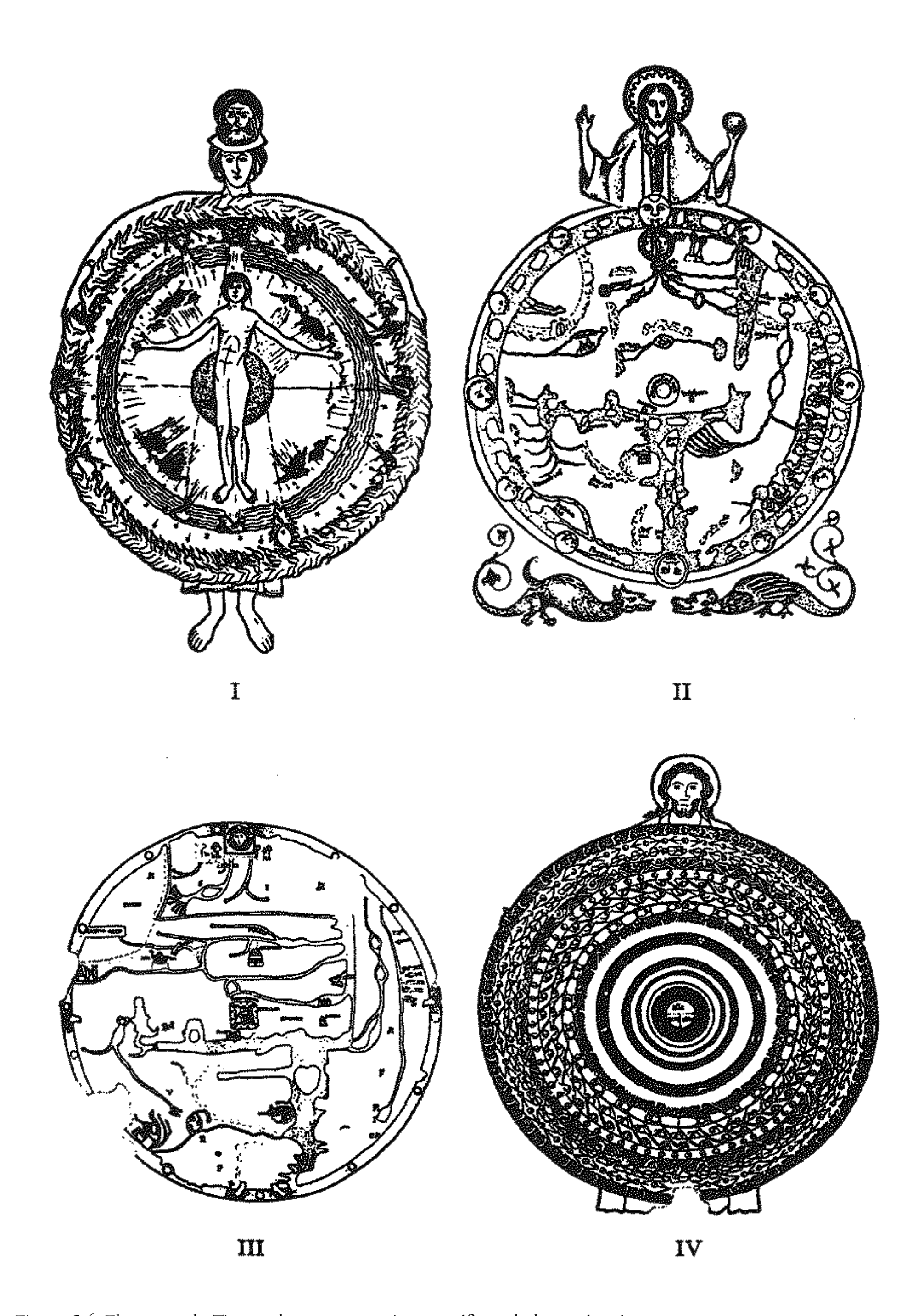


Figura 5.6. El cuerpo, la Tierra, el cosmos: versiones gráficas de la teoría micro-macrocosmos.

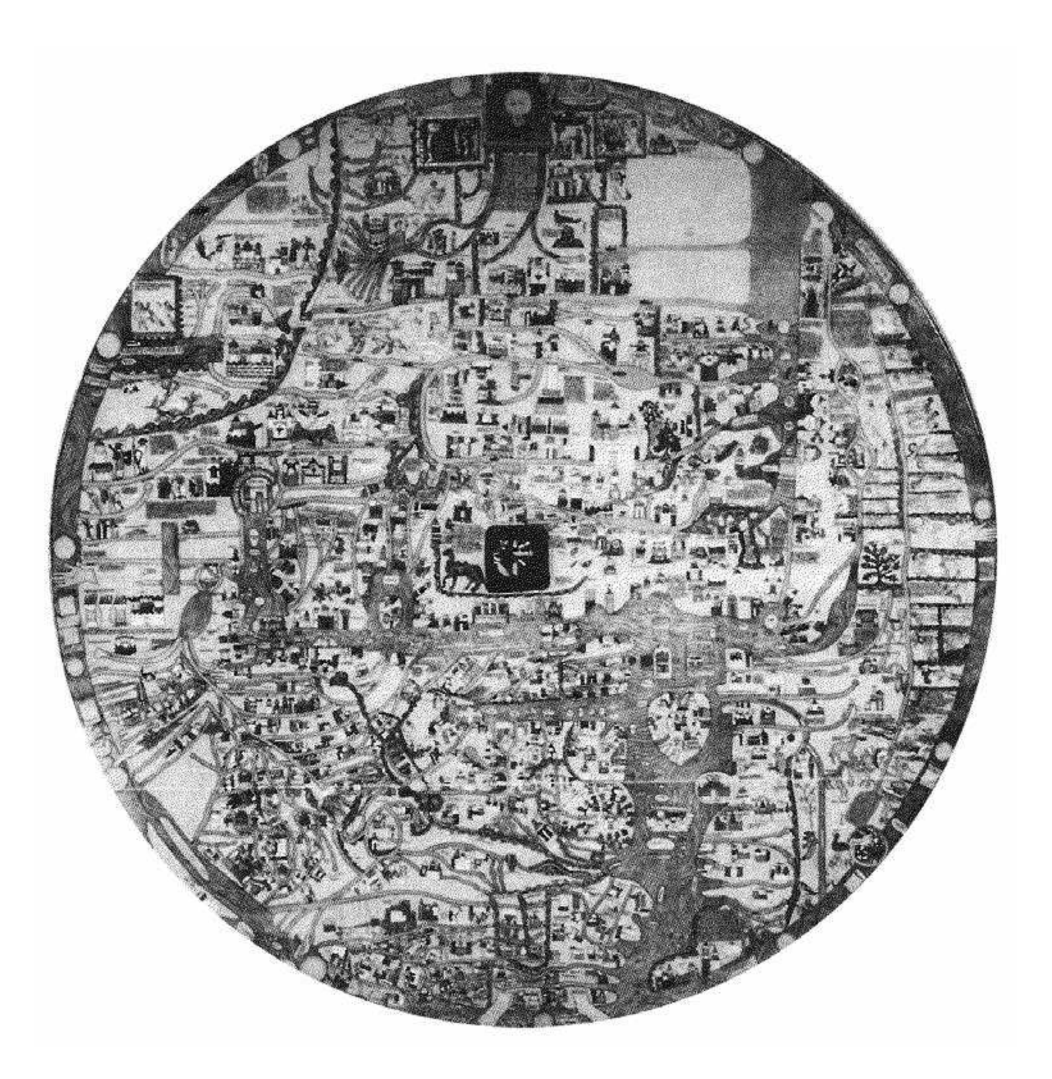


Figura 5.7. El cuerpo de Cristo y el ordenamiento de la Tierra: el mapa Ebstorf.

> *En la esquina más meridional del polo occidental* se encuentra una tierra que nadie sabe hasta dónde se extiende. Se llama la tierra Ku-mang. Allí las fuerzas del *Ying* y el *Yang* no se encuentran y, por lo tanto, no existe el contraste entre frío y cálido... Las personas no comen y no llevan ropa, pero duermen casi todo el tiempo... *El Reino del Centro se encuentra en medio de los Cuatro Océanos*, al norte y sur del río Amarillo y al este y oeste de la Gran Montaña (*t›ai-shan*) en un área mucho mayor que mil millas cuadradas. La oscuridad y la luz están separadas... La naturaleza prospera; las artes y las artesanías están muy desarrolladas... *En la esquina más septentrional del polo oriental* se encuentra una tierra llamada Fu-lo. Allí siempre es caliente; el sol y la luna brillan constantemente con una luz deslumbrante... No comen alimentos cocinados. Son duros y crueles por naturaleza (Graham 1960:67-68; cursivas añadidas).

Así, en algunos casos el centro geográfico parecía estar correlacionado con el cuerpo humano, otras veces con las cuatro direcciones y otras con ambos (véase *infra*, la discusión sobre el antiguo Cuzco). Acepto que hay casos en los que el ordenamiento del espacio toma el cuerpo humano como modelo y su ombligo como el centro del cosmos; en otros, el cuerpo se toma como un punto de referencia colocado en el centro de las cuatro direcciones horizontales y las dos verticales. Espacio, creencia religiosa y orden ético se unen en una racionalización étnica del espacio en la que el centro está determinado por una configuración semántica originada en el cuerpo humano y extendida hasta el espacio y la vida de la comunidad[163].

No hay ninguna razón para pensar que en las civilizaciones de Mesoamérica y de los Andes no existía una configuración similar del cosmos. Alfredo López Austin (1980) dedicó un estudio extenso y bien documentado a establecer la red entre la descripción del cuerpo, la configuración del cosmos y el sistema de ideas entre los mexicas (véase Indicopleustes 1968). López Austin sugirió una conexión entre los tres niveles verticales del cosmos (el cielo, la superficie de la Tierra y el inframundo) y los tres centros espirituales o energéticos. El cerebro (*tonalli*) correspondería al cielo más alto; el corazón (*toyolia*) al cielo más bajo y el riñón (*uhiyotl*) a la superficie de la Tierra y el inframundo. Puesto que el sol fue ubicado en el cielo inferior y relacionado con el corazón la cabeza (o el cerebro) también recibió el nombre de *ilhuícatl* (o cielo). A través del cosmos los centros energéticos estaban relacionados con la familia nuclear: el padre celestial, la madre Tierra y, en medio, el lugar de los niños. El cuerpo también estaba relacionado con el calendario. Cada signo del ciclo de veinte días (equivalente al mes Occidental) correspondía a una parte del cuerpo y estaba relacionado con la medicina en el sentido de que los

163 Sobre el centro en el pensamiento religioso véanse Eliade (1958:367-387) y Dougherty (1980). Sobre los Andes véanse Bastien (1978) y Sullivan (1985). Sobre las relaciones establecidas por los seres humanos entre la estructura del cosmos y el mantenimiento de registros véase Eliade (1959).

trastornos del cuerpo y su diagnóstico se basaban en la correspondencia entre la parte enferma y el día correspondiente en el ciclo.

Dentro de una racionalización étnica del espacio (ya sea la medieval de los mapas O/T, la china de los rectángulos o la mexica de las cuatro esquinas del mundo) el lugar sagrado establece el *axis mundi*, donde se encuentran el espacio y el tiempo, donde lo vertical y lo horizontal unen fuerzas con el movimiento de los cielos y los cambios de las estaciones. Cuando Bernardino de Sahagún tuvo que dar cuenta de la dirección de los vientos en la astrología mexica para la copia final del *Códice Florentino* pidió a un *tlacuilo* que diagramara —con un rectángulo— la redondez de la Tierra dividida en tres partes (*Figura 5.8*), como usualmente se describía en la cosmología cristiana (*Figura 5.9*), y que después localizara la dirección de los vientos en las cuatro esquinas del rectángulo. Ciertamente no escapó a Sahagún que los mexicas dividían el tiempo en cuatro y hacían corresponder cada ciclo de tiempo con un lugar en el espacio (véase la *Figura 3.7*). Los misioneros lo asociaron con los cuatro puntos cardinales. En cualquier caso Sahagún no enfatizó la inseparabilidad de espacio y tiempo en la cosmología mexica y usó un mapa O/T (en el que el punto de encuentro del travesaño y el vástago de la T dentro de la O señala Jerusalén como el centro del mundo; véase el Capítulo 6) para dar cuenta de la configuración de los cielos y un círculo dividido en cuatro para dar cuenta de la organización del tiempo.

Como señalé en el capítulo anterior uno de los modelos seguidos por Sahagún fue *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Anglicus. La edición de 1492 de ese texto incluye una descripción del mundo con forma O/T. Ciertamente existió una larga y fuerte tradición del cosmos dividido en tres partes, tan fuerte que en 1578, cuando estaba terminando el *Códice Florentino*, Sahagún pasó por alto que a la Tierra se había añadido una cuarta parte (e.g., el Nuevo Mundo) casi un siglo antes. El nombre de Cosmas Indicopleustes rara vez se menciona en el periodo, a pesar de que se sitúa en la base misma de esa tradición. Su *Topografía cristiana* fue una de las primeras descripciones de una concepción tripartita y cristiana de la Tierra. En ella colocó Asia en el oriente, Libia (y no África) en el suroeste y Europa en el noroeste. El oeste, vale la pena recordar, en ese momento estaba dividido entre Libia (que se convertiría en África) y Europa (que se identificaría, cada vez más, con el Occidente cristiano durante y después del siglo XVI) (véase Hay 1957). No debería ser ninguna sorpresa, entonces, que los bien conocidos mapas O/T medievales colocaran, sistemáticamente, a Jerusalén en el centro. El mapa que se muestra en la *Figura 5.8* fue utilizado para ilustrar *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla (560-636). Orientado con el este en la parte superior el mapa contiene los nombres de los tres continentes y los identifica con uno de los hijos de Noé: Sem con Asia, Jafet con Europa y Cam con África[164].

---

164 Sobre los nombres de los tres continentes véase Indicopleustes (1968, Libro 2, Parte 24). Los mapas O/T fueron uno de los cuatro tipos de mapas o descripciones (véase Woodward 1987). Hago énfasis en ellos porque fueron responsables, en gran medida, de la idea del

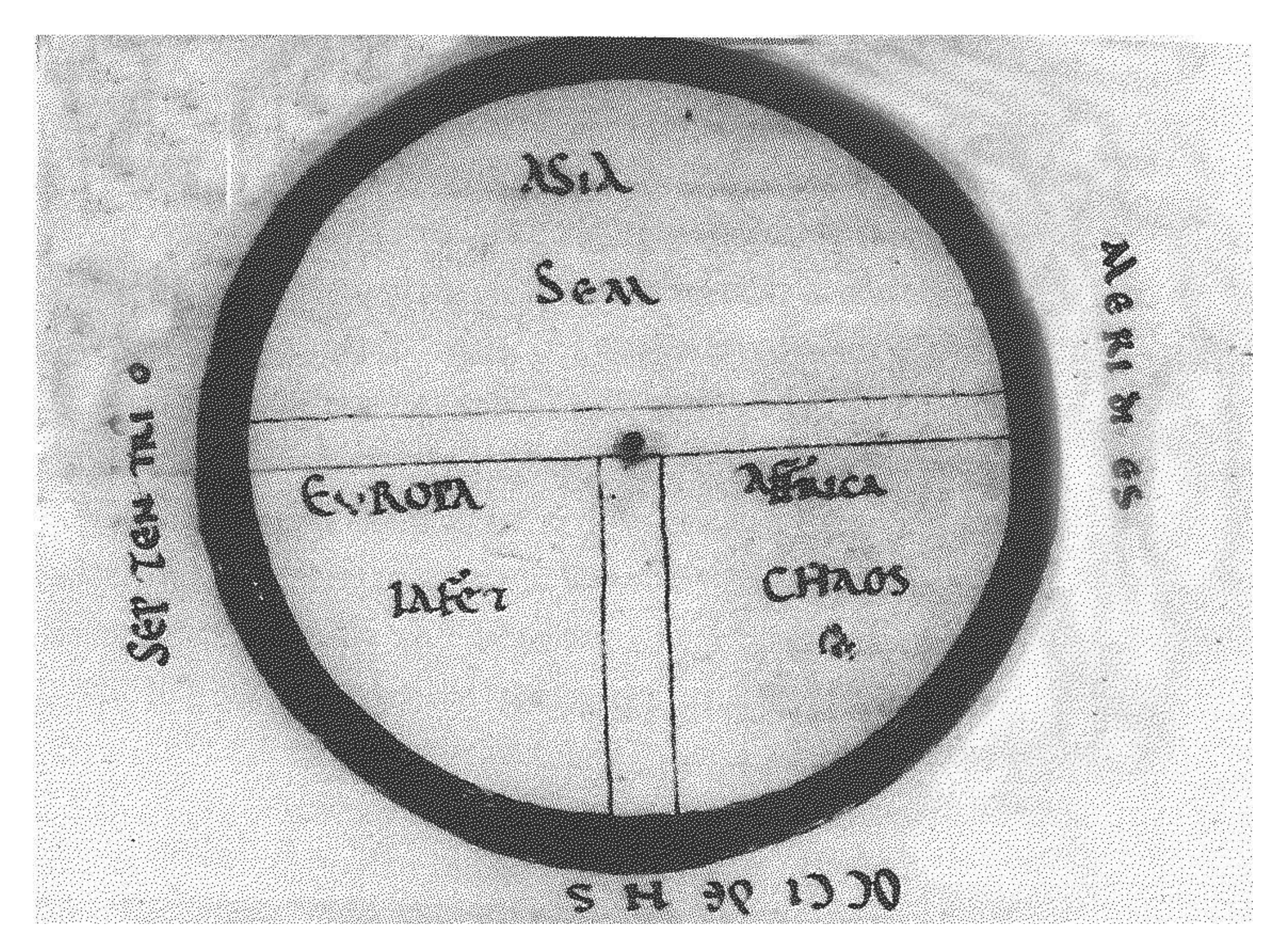


Figura 5.8. La Tierra dividida en tres y los tres hijos de Noé: Asia-Sem, Europa-Jafet y África(Libia)-Cam.

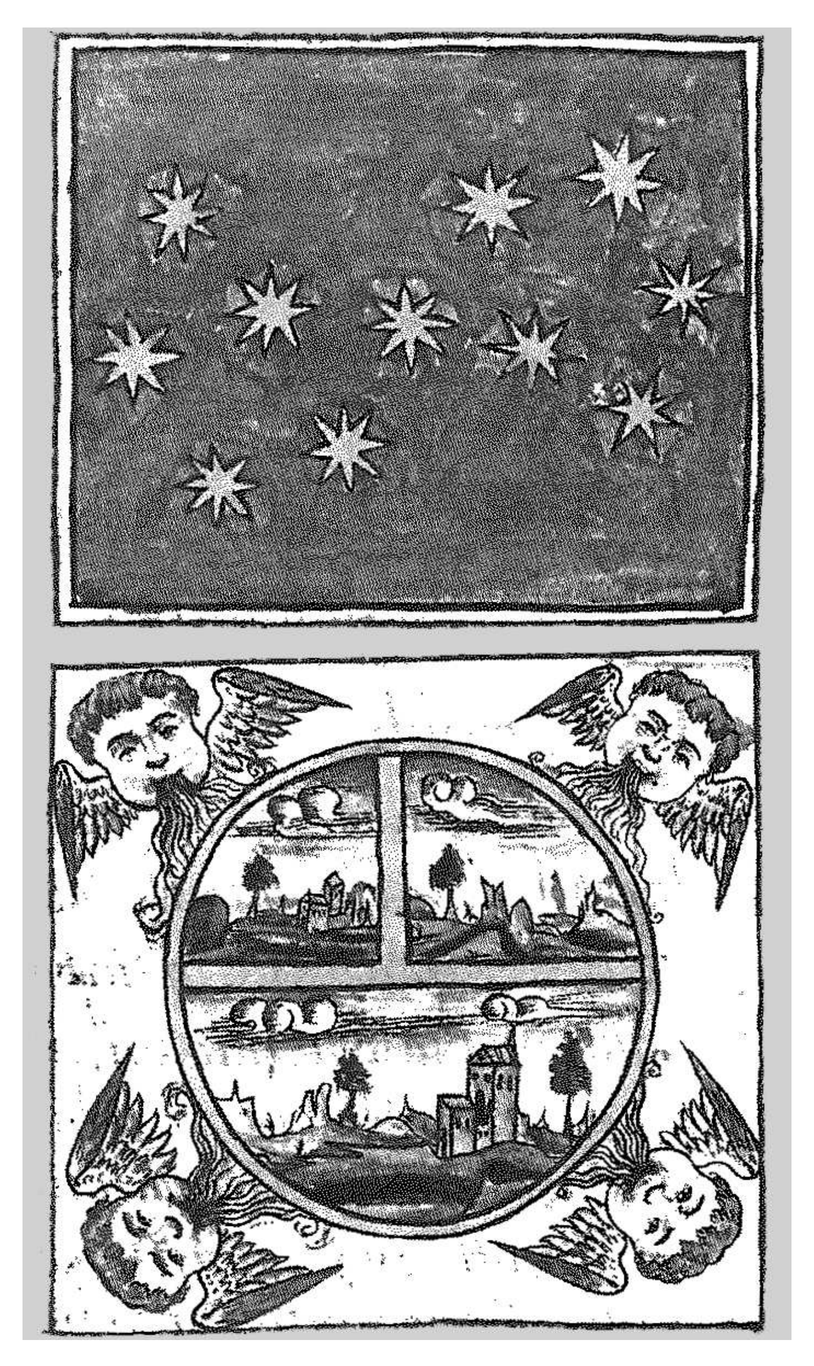
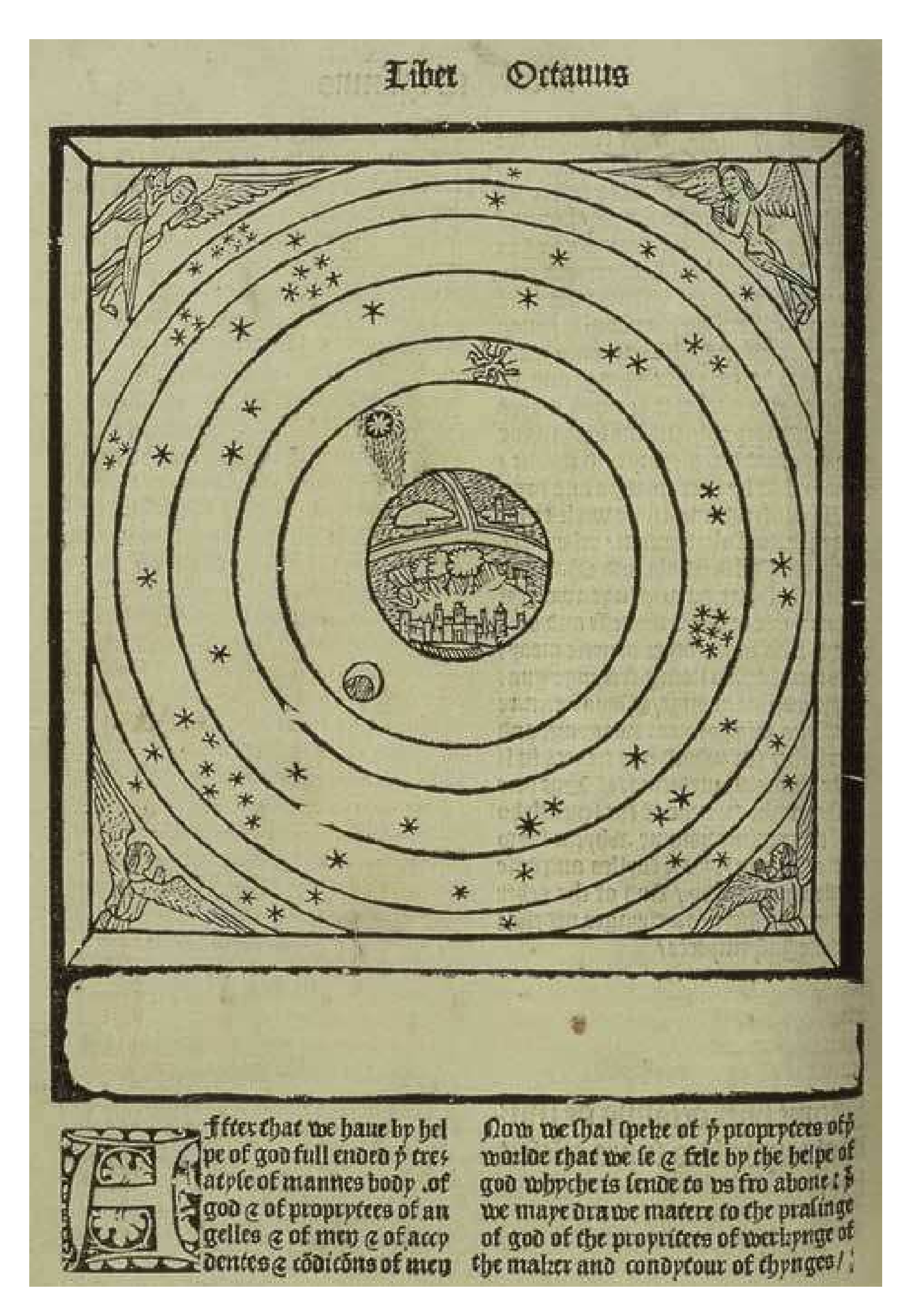


Figura 5.9. a. Redondear el cuadrado y reducir las cuatro esquinas del mundo a las tres secciones de los mapas O/T: representación de Sahagún del viento sobre un mapa O/T (invertido).


Liber Octauus

Affter that we haue by hel
pe of god full ended þ tre-
atyse of mannes body . of
god & of proprytees of an
gelles & of men & of accy
dentes & cōdicōns of men

Now we ſhal ſpeke of þ proprytees of þ
worlde that we ſe & fele by the helpe of
god whyche is ſende to vs fro aboue / þ
we maye drawe matere to the praiſinge
of god of the propritees of werkynge of
the maker and condytour of thynges /

Figura 5.9. b. Un posible modelo: *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Anglicus, en una edición de 1492.

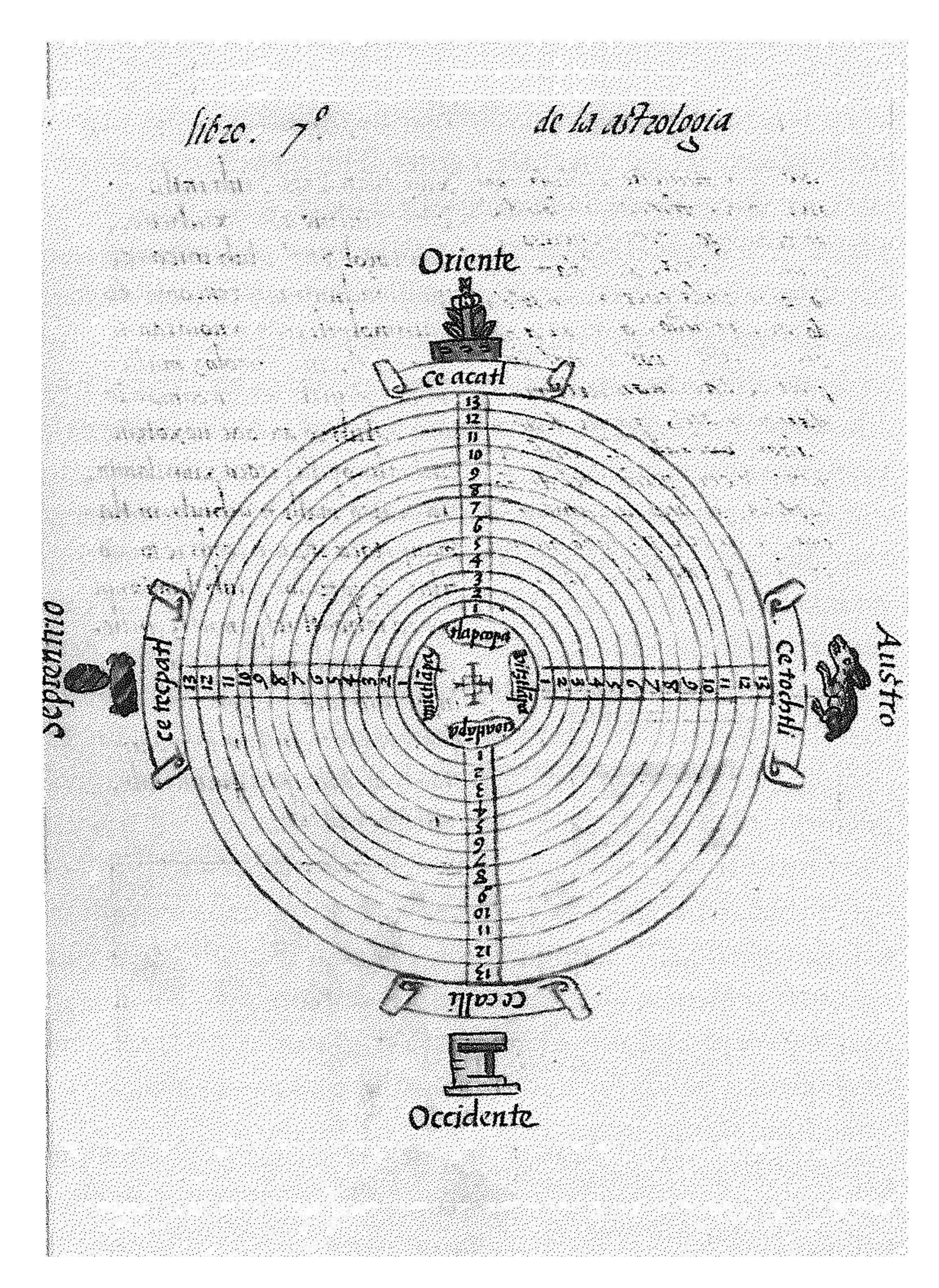


Figura 5.10a. La versión de Sahagún de la cosmología azteca (1578): el círculo domina el cuadrado y las cuatro esquinas del mundo.

Entre la estrategia de Ricci (a finales del siglo XVI) y los mapas O/T cristianos (durante la Edad Media europea) ocurrieron la actualización de la tradición ptoloméica y el ordenamiento del espacio de acuerdo con un centro geométrico. Al demostrar que el centro geométrico es móvil y que el observador podía ser removido de la posición establecida por su cuerpo, comunidad o centro de poder Ricci mostró que los centros étnicos (e.g., la Europa cristiana, Roma) podían coexistir, sin conflicto, con los centros geométricos (e.g., China, el Pacífico). El asunto era quién controlaba el centro geométrico equivalente a *el* centro. La estrategia de Ricci tiene, al menos, dos lecturas. Una se centra en los cambios paradigmáticos que tuvieron lugar en Europa en el siglo XVI: la posición de la Tierra en el universo era desplazada del centro, por el Sol, a una órbita periférica. La segunda lectura se centra en la creencia de que el *axis mundi* étnico era reemplazado por un *mapamundi* objetivo y calculado geométricamente. Ambas lecturas desentrañan las dos caras de la misma moneda: los centros étnicos seguían estando, como siempre, unidos a un observador situado en el centro de una comunidad o de un *locus* de poder; el cálculo geométrico creó la ilusión de que era posible un observador universal, objetivo y no étnico. La idea moderna de la ciencia es parte integrante de la disociación, en la tradición Occidental, de un centro étnico (que fue relegado a lo subjetivo, político e ideológico) y otro geométrico (que se erigió en el pedestal de lo objetivo, neutral y científico) y produjo la ilusión de que la geometría no estaba unida a una perspectiva étnica básica. Descartes hizo algo semejante a Ricci cuando escribió su discurso del método y sentó los fundamentos del eurocentrismo epistémico.

El fraile dominico Diego Durán, que trabajó en México por la época en que Sahagún estaba escribiendo el *Códice Florentino*, tenía una versión ligeramente diferente del espacio y de las cuatro dimensiones del tiempo de los mexicas (*Figura 5.10*). Además, su actitud hacia los mexicas fue bastante diferente de la actitud de Ricci hacia los chinos. Durán (1971) relató la fusión del espacio y el tiempo en la cosmología mexica y describió el cómputo de los años en relación con la división de la Tierra:

> El círculo redondo fue dividido en cuatro partes, cada parte conteniendo trece años. La primera parte pertenecía al Este, la segunda al Norte, la tercera al Oeste y la cuarta al Sur. La primera parte, que pertenecía al Este, fue llamada Los trece años de las cañas y así fue que cada cuadrado de los trece contenía un dibujo de una caña y el número del año de la misma manera que calculamos el día en este presente año, como en diciembre de 1579 decimos: "tal y tal cosa sucedió en este año".

siglo XVI de que se había descubierto una cuarta parte del mundo. Los chinos y los árabes no concibieron el mundo dividido en tres partes.



Figura 5.10b. Un diagrama pre-copernicano del universo (de *Cosmographia* de Pedro Apiano, 1539).

Puesto que los mexicas dividían el mundo en cuatro partes Durán y Sahagún les hicieron justicia no solo modelando la cuarta esquina del mundo sino, también, vinculando el espacio y el tiempo; sin embargo, permanecieron dos dimensiones en las que el modelo cristiano sirvió para colonizar la cosmología mexica al traducirla a los conceptos Occidentales de espacio y tiempo. En las pinturas que se encuentran en los códices aztecas la imagen de su cosmografía

y su cosmología está dominada por el cuadrado y el rectángulo y no por el círculo (como en el mapa O/T). El diseño en el *Códice Fejérváry-Mayer* (*Figura 3.6*) muestra las cuatro direcciones del universo en tiempo y espacio, la manera como los mexicas describieron para sí mismos lo que Sahagún y Durán describieron para un lector europeo. Las cuatro direcciones del tiempo y el espacio surgían del Templo del Sol (o Templo Mayor) (*Figura 5.11*), que era, simultáneamente, lugar sagrado y ombligo del mundo. También era el centro de las cuatro direcciones horizontales; el centro de la organización horizontal del universo en trece lugares en la parte superior (los cielos) y nueve en la parte inferior; y, finalmente, el centro de la Quinta Edad o la edad del sol en la que los aztecas estaban viviendo[165].

Además de ser lugares sagrados los centros geopolíticos también tenían una función más limitada en el sentido de que, contrariamente al "ombligo del mundo" o *axis mundi*, organizaban el mundo terrenal sin implicaciones cosmológicas. Veamos un caso del mundo musulmán del siglo XIII. Seis o siete siglos después de que Cosme y San Isidoro establecieran las bases de la conceptualización cristiana del espacio, conceptualización que tuvo un efecto tremendo sobre la colonización del espacio de Anáhuac y el Tawantinsuyu al ser traducidos a Indias Occidentales y luego a América hasta bien entrado el siglo XVI, el filósofo musulmán Ibn Khaldun, al igual que otros filósofos musulmanes y cristianos de su tiempo, leía a los historiadores, filósofos y geógrafos (Ptolomeo) griegos de la época helenística. Ibn Khaldun escribió su famoso prolegómeno (*muqaddimah*) a una descripción (historia) del pueblo árabe colocada en un contexto universal[166]. Tanto en la Edad Media europea como en la musulmana era costumbre incluir un capítulo que describiera la forma del cosmos y de la Tierra antes de ocuparse de la historia humana. Ibn Khaldun no cambió esa tradición. Incluyó un mapa de la Tierra dibujado por Al-Idrisi, siguiendo a Ptolomeo (*Figura 5.12*). Puesto que Ibn Khaldun nació y vivió en el norte de África (hoy Túnez) puso el mundo árabe en el centro del planeta (números 30, 33, 37); o, tal vez mejor, esta vez el centro del mundo no era Jerusalén sino el Mediterráneo —el

---

165 Una descripción clásica de la primera página del *Códice Féjérvary-Mayer,* que representa las cuatro (o cinco) direcciones del tiempo, se encuentra en Burland (1950). Su reconstrucción, localizando el Templo Mayor, puede verse en Matos (1989). Para una discusión general de la "forma del tiempo" como se aplicó en las culturas mesoamericanas véase Coggins (1980); una descripción detallada también apareció en León-Portilla (1985:29-31).

166 El lector puede preguntar cuál es la justificación para traer un pensador árabe a la discusión. Hay varias. En primer lugar, Colón llevó un traductor que sabía árabe en su primer viaje; en segundo lugar, la discusión sobre Aldrete en el primer capítulo destaca la presencia del mundo árabe en la España cristiana. Y, por último, uno de mis objetivos al escribir este libro es trabajar a través de las culturas, de una manera no evolutiva, mirando los sistemas de escritura, los mantenimientos de registros y los ordenamientos territoriales coexistentes. En este sentido es importante tener en cuenta, por ejemplo, lo que podría llamar las "dos tradiciones ptolomeicas". En el mundo árabe Ptolomeo fue ensayado por Al-Idrisi (nacido a principios del siglo XII) mientras que entró en "Occidente" solo hacia la segunda mitad del siglo XV. Véase Ahmad (1992).

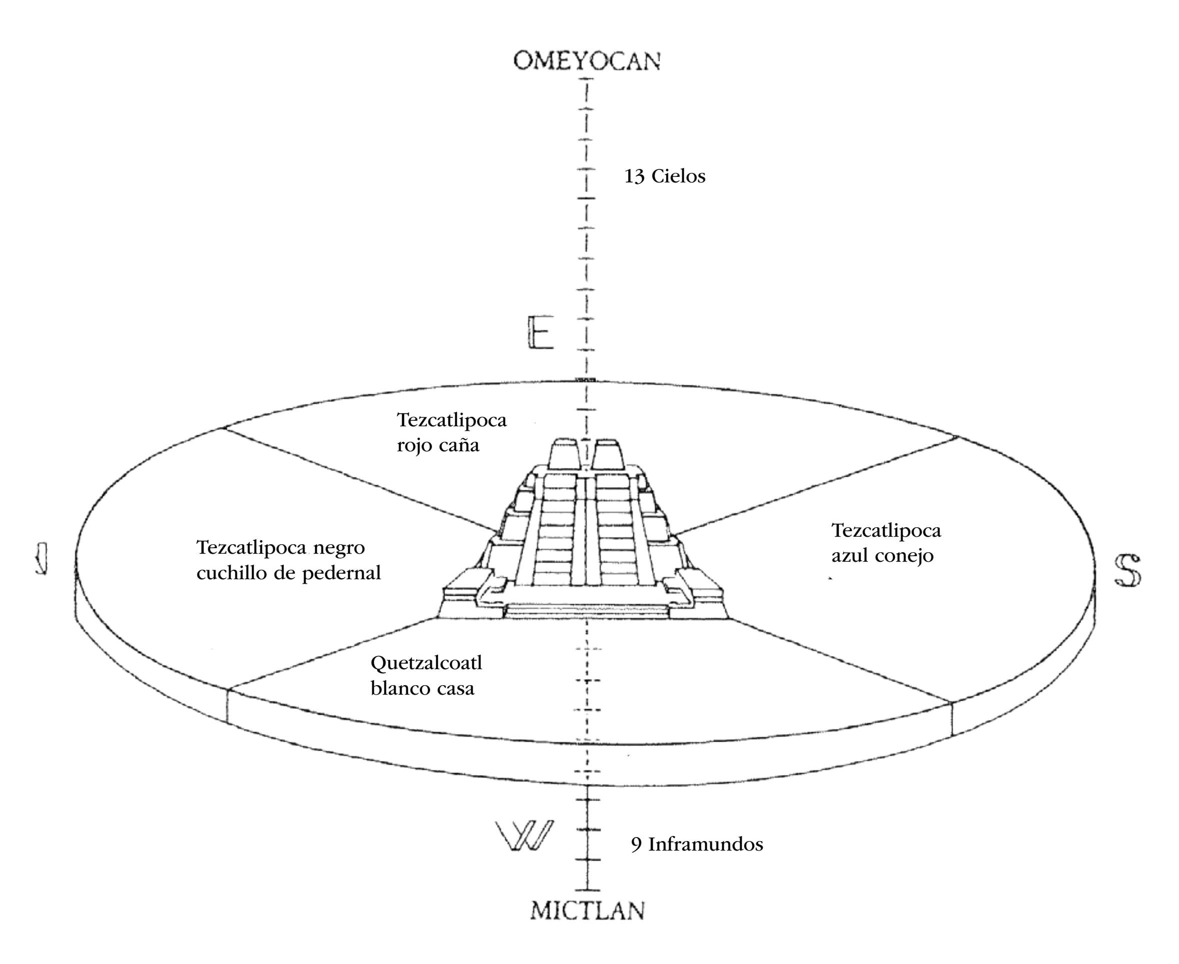


Figura 5.11. El templo, la ciudad, el universo: el Templo del Sol y la estructura de Tenochtitlán.

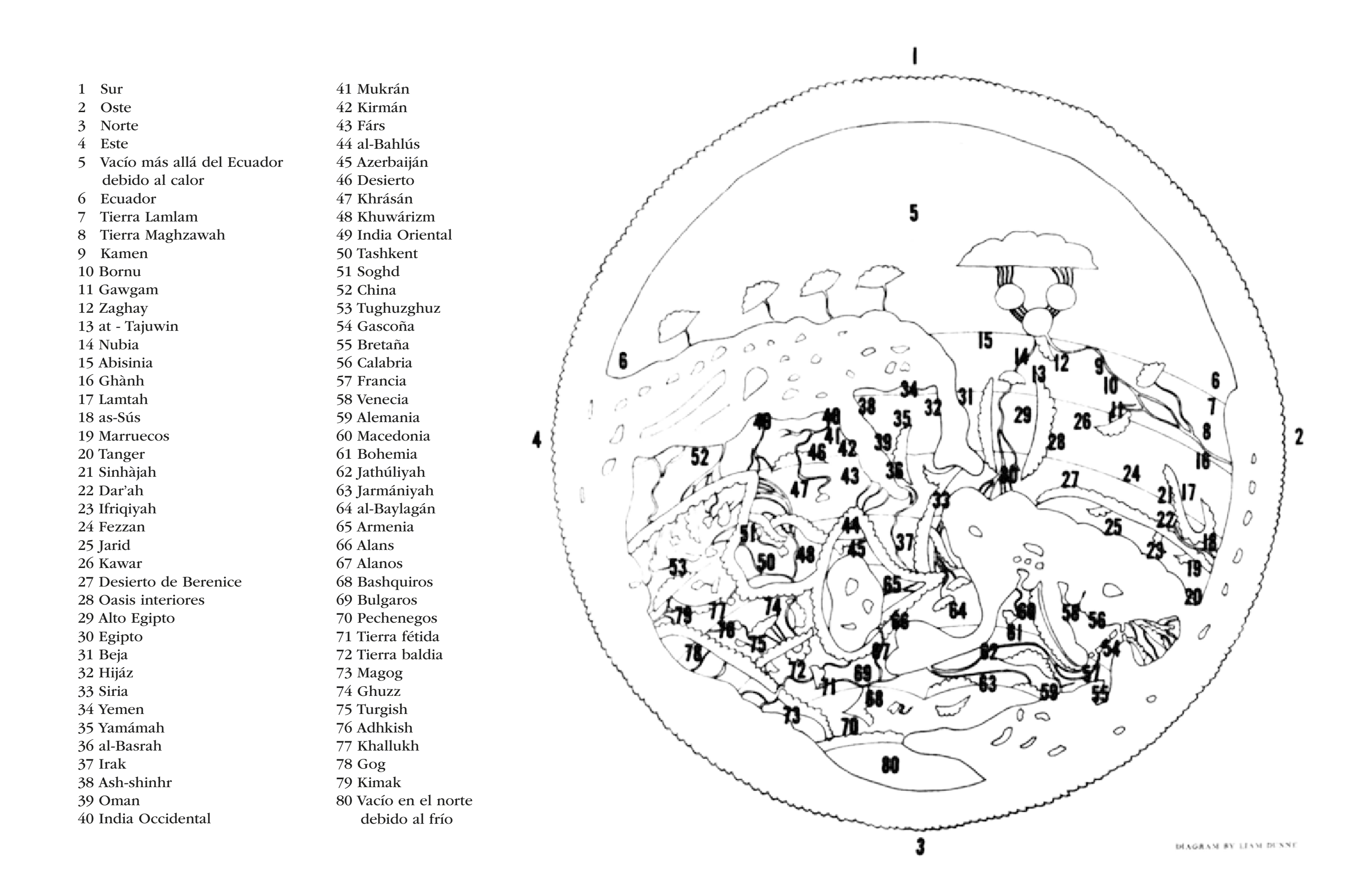


Figura 5.12. Donde el mundo no estaba dividido en tres: el mapa de Al-Idrisi.

centro de la Tierra, Medi-Terra (Wensinck 1916)—, un centro geopolítico alrededor del cual se encontraban localizados los principales lugares del mundo árabe (Siria, Irán, Egipto). Como era costumbre en la cartografía musulmana el sur ocupa la parte superior y el norte la parte inferior, con espacios vacíos más allá del Ecuador (6) y hacia el sur (5) y el Polo Norte (80). Ibn Khaldun diagramó el mundo conocido ubicando el centro de la Tierra en el espacio y la memoria del mundo árabe. La apropiación que se hizo de Ptolomeo en Occidente, al norte del Mediterráneo, desde el siglo XV es una historia interesante porque la tradición cartográfica árabe, también basada en Ptolomeo pero en el sur del Mediterráneo, sería marginada por la expansión de Europa y de la cartografía europea, haciéndonos creer que el centro del mundo se ubica al norte del Mediterráneo (Roma y no ya Jerusalén y luego el meridiano de Greenwich).

La Europa que se constituyó mediante una imagen y una unidad identificada en la tradición del mapa O/T no fue reconocida, claro está, en el mapa de Ibn Khaldun, en el que se señalan las zonas del norte (e.g., 54, Gascuña; 57, Francia; 58, Venecia) pero no como parte de una unidad llamada Europa sino como regiones del mundo conocido vista desde la perspectiva árabe-musulmana. Aún menos distinta era para Al-Idrisi una unidad llamada Asia, aunque Ibn Khaldun listó un gran número de zonas al este del mundo árabe (e.g., 40, a occidental; 49, India oriental). Bernard Lewis (1982:59-60) señaló que hasta el siglo XIX

> …los escritores musulmanes que escribían sobre historia y geografía poco sabían de los nombres que los europeos habían dado a los continentes. Lo contrario era también verdad. Asia era desconocida y Europa mal definida —escrita como Urufa— no recibió más que una mención pasajera, mientras que África, arabizada como Ifriqiya, apareció sólo como el nombre del Magreb oriental, compuesto por Túnez y las zonas colindantes.

Con el tiempo las construcciones imaginarias asumen dimensiones ontológicas; las descripciones de un objeto se convierten en el objeto. La partición cristiana del mundo en tres unidades, de acuerdo con el marco mental de su narrativa sagrada (como se describía en los mapas O/T), era, de hecho, una invención cristiana y no una división natural de la Tierra supuestamente conocida y aceptada en las civilizaciones coexistentes.

Ibn Khaldun dibujó un mapa geopolítico y escribió una historia político-económica del mundo desde la perspectiva árabe[167]. Lo que el mapa de Al-Idrisi y los comentarios de Ibn Khaldun enseñan es, precisamente, que los mapas son y no son el territorio.

---

167 Sobre la importancia de la escritura histórica de Ibn Khaldun véanse el capítulo anterior y Lacoste (1984).

No lo son porque no reflejan ninguna realidad esencial de la forma de la Tierra o del cosmos. Lo son porque una vez se aceptan se convierten en una poderosa herramienta para el control territorial, la colonización de la mente y la imposición a los miembros de una comunidad utilizándolos como territorio real. Si se tratase de una correspondencia directa entre los mapas y los territorios el mundo habría sido dividido, naturalmente, en tres partes de acuerdo con la partición cristiana; sin embargo, los intelectuales del Islam no vieron el mundo dividido en tres partes y si un navegante musulmán hubiera "descubierto América" en lugar de un navegante cristiano la "cuarta parte" del mundo no se hubiera nombrado América ni tampoco se hubiera concebido como cuarta parte ni habría sido un problema darle cabida junto a las tres partes existentes; simplemente la idea de la Tierra dividida en tres no existía en el mundo islámico. Las regiones eran siete y no tres.

Finalmente estaban las ciudades, que podían ser diseñadas y concebidas en términos de lugares sagrados o de centros geopolíticos. Hernán Cortés, por ejemplo, reconoció Tenochtitlán solo como una unidad geopolítica y borró las connotaciones sagradas que tenía la ciudad en la organización de la vida mexica. El bien conocido mapa de México-Tenochtitlán que Cortés envió a Carlos V (*Figura 5.13*)[168] también fue descrito en su primera carta:

> La gran ciudad de Tenochtitlán está construida en medio de este lago salado y hay dos leguas del corazón de la ciudad a cualquier punto de tierra firme. *Cuatro calzadas conducen a ella, todas hechas a mano y algunas de doce pies de ancho*. La ciudad misma es tan grande como Sevilla o Córdoba; las calles principales son muy anchas v recta; están apisonadas; pero unas cuantas, y por lo menos la mitad de las vías públicas más pequeñas, son canales por los cuales van en sus canoas. Más aún, incluso las calles principales tienen aberturas a distancias regulares para que el agua pueda pasar libremente de una a otra, y sobre estas aberturas que son muy anchas cruzan grandes puentes de enormes vigas, muy firmemente puestos, tan firmes que sobre muchos de ellos pueden pasar diez hombres a caballo a la vez (Cortés 1922).

No hay razón para esperar que Cortés hubiera sabido de las implicaciones religiosas de las estructuras de la ciudad. Cuando describió los cuatro caminos que conducían al centro de la ciudad probablemente no recordó, o no sabía, que Alejandría (siglo IV A.C.) tenía una estructura similar. Sin duda estaba más familiarizado con la estructura introducida por los agrimensores romanos de

168 El plano de Tenochtitlán apareció en la primera edición de las cartas de Cortés publicada en Nuremberg en 1524. Supuestamente, la información para dibujarlo fue entregada por Cortés.

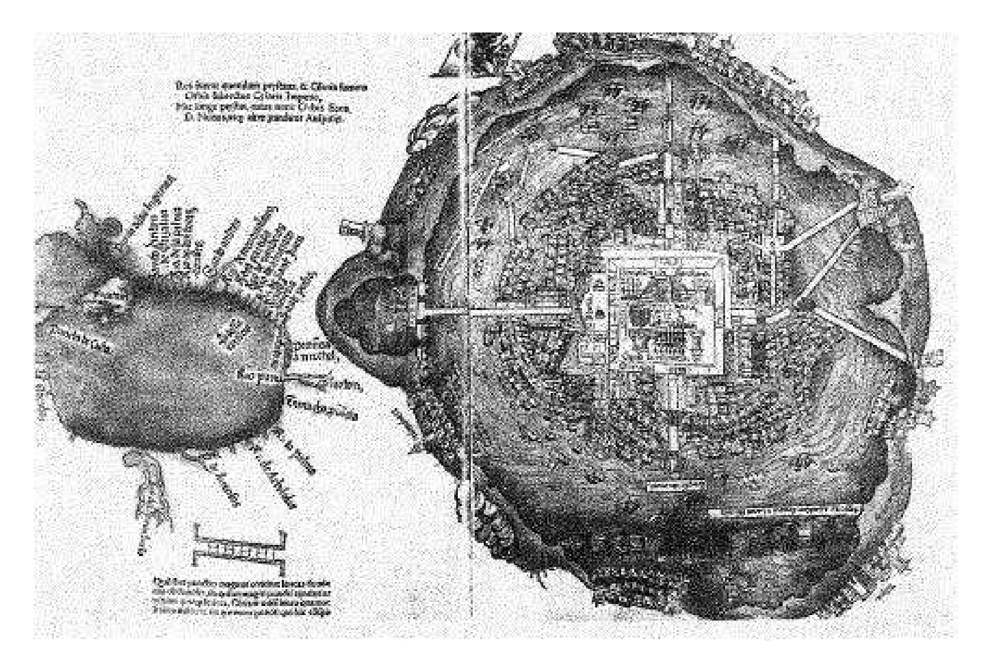


Figura 5.13. a. Descripciones europeas de ciudades no europeas: mapa de Tenochtitlán de Cortés.

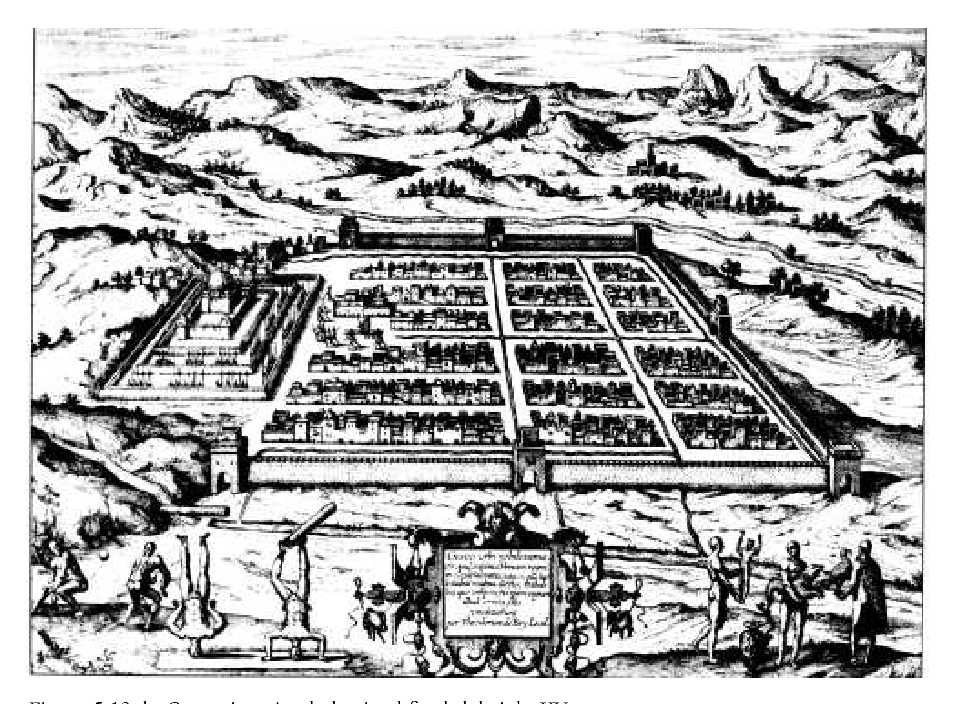


Figura 5.13. b. Cuzco imaginada hacia el final del siglo XV.

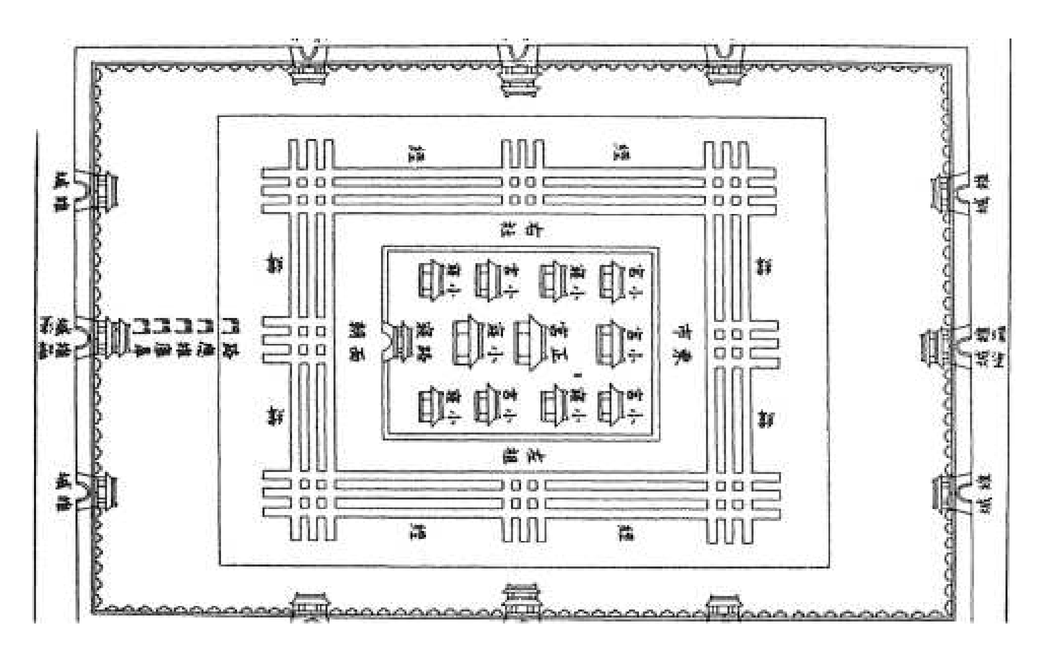


Figura 5.13. c. Una ciudad china amurallada.

tierras y ciudades[169] y con la *forma urbis romae* propagada por las colonias romanas. Vio la ciudad desde una perspectiva militar (quizás aprendida de la complicidad entre la estructura de la ciudad y el control colonial en el Imperio Romano) y no en sus dimensiones cosmográficas[170], como sí la veían y sentían los mexicas. No podría haber imaginado que cuando los mexicas entraban en la ciudad se estaban acercando al centro de su mundo y a su correspondencia con el cosmos. Los mexicas no hablaron de cosmo-polis pero, sin duda, el concepto y el sentimiento no les eran ajenos.

Una comparación entre China y México antiguos es útil en este momento. El logograma chino para "pared" tiene dos significados porque también puede interpretarse como "ciudad" (Cameron y Blake 1965:119)[171]. El centro, rodeado por las cuatro regiones, fue concebido como la tierra natal y con el Reino del

169 Sobre las posibles conexiones entre los administradores castellanos (Consejo de Indias) y la tradición romana de cartografía y agrimensura véase el próximo capítulo. Sobre las innovaciones romanas en agrimensura véase Dilke (1971, 1987).

170 "Me propuse construir bergantines, lo cual terminé rapidamente, y los hice de tal manera que pudieran transportar trescientos hombres a la costa, y también acarrear caballos cuanto fuera necesario" (Cortés 1922).

171 Sobre comparaciones útiles entre centros ceremoniales en China y el Nuevo Mundo (entre otros) véase Wheatley (1971:225-243).

Centro con Pekín como su capital sagrada[172]. Como el mapa con rectángulos anidados de la *Figura 5.2* había una ciudad interior rodeada por las murallas y en el centro de ella estaba la residencia del *Huándgi*[173], la administración de los territorios y las gentes que gobernaba. Después se encontraba la Ciudad Prohibida, en la que eran admitidos solo los miembros de la casa del *Huándgi* (e.g., la familia extendida real). Finalmente estaba el Salón de la Armonía Divina, el centro del mundo, donde el *Huángdi* tenía su Sagrado Salón del Trono. Tenochtitlán fue diseñada por un patrón similar, aunque independiente. El lago de Texcoco, en el Valle de México, fue descrito en las narrativas mexicas sobre sus orígenes como el lugar designado por Huitzilopochtli, la deidad suprema que indicó el camino a los aztecas y los llevó de Aztlán a México-Tenochtitlán. En el centro estaba colocado el calendario en piedra desde donde se despachaban los ejércitos a las cuatro partes del *tlatoanato* (los territorios y las gentes que gobernaba el *Tlatoani*), siguiendo una dirección inversa a la del ejército de Cortés (que entró en vez de salir de Tenochtitlan) y justificada con una lógica diferente. Cortés entró en la ciudad en el momento cuando la racionalización geométrica del espacio estaba en camino de reemplazar las racionalizaciones étnicas, en sus versiones cristiana y mexicas, mayas e incas. El centro, para Cortés, estaba en otra parte —en Roma.

Las estructuras paralelas del cosmos y de la ciudad están ilustradas en el frontispicio del *Códice Mendoza* (*Figura 5.14*). El frontispicio del *Códice* es una matriz similar a la de Tenochtitlán (Carrasco 1981). A diferencia de la organización del espacio hecha por Durán las líneas que dividen las cuatro partes no son perpendiculares entre sí sino diagonales. Cada parte está dominada por un dios-creador y está ligada a un elemento de significado alegórico y a un color: dios de la lluvia, fertilidad, rojo, en la parte superior donde sale el sol; dios del viento, conocimiento, blanco, donde se pone el sol; dios de la Tierra, muerte, negro, a la izquierda de alguien que mira la salida del sol; y dios del fuego, incertidumbre, azul, a la derecha de alguien que

---

172 Llamo "racionalización étnica del espacio" lo que Wheatley (1971) llamó "pensamiento cosmo-marginal". Estoy interesado en subrayar modos alternativos de racionalización del espacio en vez de verlos en un orden cronológico, evolutivo y jerárquico. Para una comparación útil entre las cosmologías de China y Mesoamérica antiguas véase Carlson (1981).

173 Se suele traducir *Huándgi* como Emperador. De acuerdo al argumento que estoy desarrollando puede ser tan ofensivo como denominar el cargo de Julio César *Huándgi* en vez de Emperador. En México el *Tlatoani* no era un Emperador, ¡era un *Tlatoani*! Los gobernantes Incas no eran Emperadores, eran Incas. Constantino no era ni un Inca ni un *Tlatoani*, era un Emperador. Sulimán el Magnífico no era un Emperador, era un Sultán. Julio César no era un Sultán, era un Emperador. Acostumbrémonos a llamar las cosas por su nombre y no por el nombre que les pone Occidente. La primavera árabe fue una intifada y las manifestaciones en España y en Grecia no fueron intifadas sino manifestaciones de los y las indignadas.

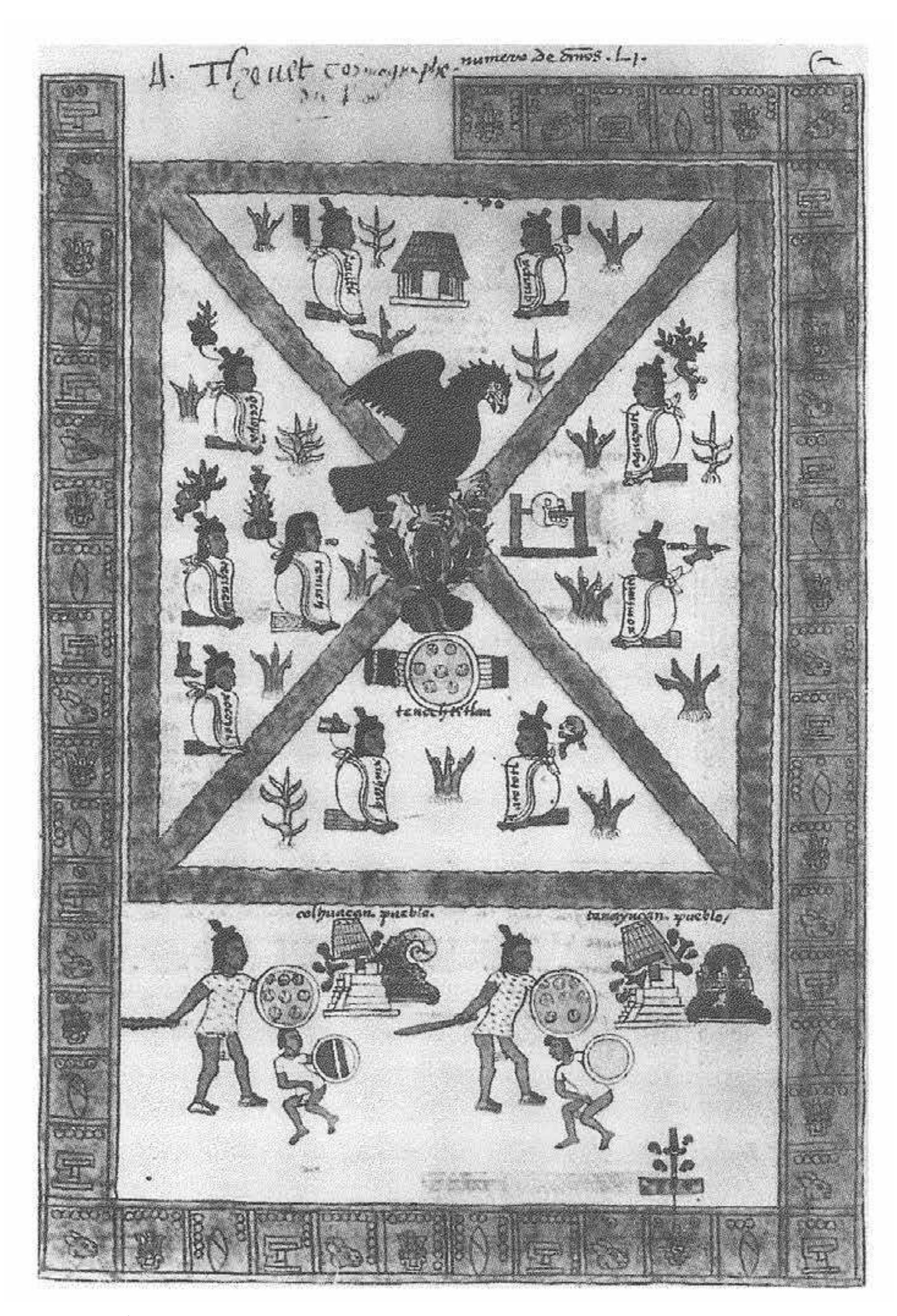


Figura 5.14. La estructura de la ciudad y la cuadrícula del cosmos: frontispicio del *Códice Mendoza*.

mira la salida del sol[174]. Además, contrariamente al calendario mexica según fue diagramado por Durán y Sahagún, en el que el tiempo ha sido separado del espacio, la diagramación de los propios mexicas en el *Códice Mendoza* combina el tiempo con el espacio. Tenochtitlán, en el centro, está rodeado por las cuatro partes del mundo y por la cuenta de los años. Durán, en cambio, puso el sol en el centro, lo que no debe interpretarse, necesariamente, de acuerdo con el concepto heliocéntrico del universo sino como su falta de comprensión de la cosmología mexica. La ciudad también está rodeada de agua, como indican los bordes azules de la imagen.

El centro de la ciudad (y del *tlatoanato*) está indicado por la imagen clásica de la flor de cactus que crece en una roca estilizada con un águila que aterriza sobre ella, cumpliendo la profecía que, según sus dioses habían anunciado, sería el lugar donde terminaría la peregrinación desde Aztlán (el lugar de origen de los aztecas). La territorialidad, racionalización étnica del territorio, es un complejo cálculo de tiempo, espacio, memoria y códigos semióticos. Wheatley (1971:428) resumió el cálculo étnico en la antigua cosmología china diciendo que el *axis mundi* es "el lugar donde la tierra y el cielo se encuentran, donde las cuatro estaciones se unen, donde el viento y la lluvia se reúnen y donde el *ying* y el *yang* están en armonía". En Mesoamérica y los Andes se han encontrado patrones similares, como Wheatley (1971) notó; esto también fue analizado en la estructura de Tenochtitlán y en conjunción con los pensamientos de los mexicas (Calneck 1976; León-Portilla 1963; Brundage 1975). El mapa o plano de México-Tenochtitlán impreso en la edición de las cartas de Cortés hecha en Nüremberg ilustra, a nivel de la ciudad, cómo funcionó la colonización del espacio en términos cognitivos y pragmáticos.

A nivel cognitivo el mapa de Cortés disfrazó el concepto mexica del mundo y los vínculos entre la ciudad y el cosmos bajo la apariencia de un europeo guiado por el legado de los planificadores y agrimensores urbanos de Roma. A nivel pragmático las posibilidades de la imprenta para transmitir e infundir descripciones verbales e imágenes visualizadas dominaron los códices pintados a mano que permanecieron en poder de unos pocos administradores o de personas de la casa real. Durán y Sahagún ayudaron a difundir una imagen de la cosmovisión mexica en la que los cuatro componentes esenciales fueron reducidos a tres (en el mapa O/T de Sahagún) o el espacio separado del tiempo (como en los calendarios de Durán y Sahagún).

Pasemos ahora de una racionalización étnica del espacio construido sobre la idea del centro a una racionalización étnica construida sobre una progresión geométrica

174 Los cuatro puntos cardinales Occidentales son una manera fácil de localizar los colores y los símbolos de la cosmovisión azteca pero también son engañosos porque pertenecen a una cosmovisión diferente. Desde una perspectiva Occidental se corre el riesgo de creer en la ontología de los cuatro puntos cardinales y de decir, como en el calendario de Durán (1971:329), "A diferencia del sistema europeo el oriente aparece al norte".

distanciada de la ubicación física del individuo o de la comunidad. Volvamos, en otras palabras, a la importancia del remapeo que hizo Ricci de las Indias Orientales y al mapeo de las Indias Occidentales ejecutado por López de Velasco.

La estrategia de López de Velasco: hacer estallar los centros geométricos y disfrazar los centros étnicos

Mientras Ricci en China y Durán y Sahagún en México confrontaron concepciones territoriales y cosmográficas conflictivas López de Velasco, cosmógrafo del Consejo de Indias desde 1571, por los mismos años que Sahagún estaba en México y unos diez antes de que Ricci estuviera en China, debía resolver cómo mapear los nuevos territorios en beneficio de la corona de Castilla. No le preocupaba entender la territorialidad según las civilizaciones que habitaban el territorio. López de Velasco pertenecía a una tradición práctica en la fundación de la cartografía, relacionada con la expansión colonial, en la que los agrimensores romanos urbanos y regionales dejaron un legado duradero (Dilke 1987; Nicolet 1991). Más aún, a fines del siglo XVI Ptolomeo se convirtió en el paradigma de la racionalización geométrica del espacio, ganando terreno entre los intelectuales y las personas educadas y desacreditando, lentamente, las racionalizaciones étnicas, como los mapas O/T cristianos, los cuadrados anidados chinos o el rectángulo de diagonales cruzadas, como en la territorialidad azteca.

Mientras que en la primera parte de este capítulo analicé la aventura de Ricci con su mapa del mundo y luego el cuerpo como modelo de descripción territorial y justificación del *síndrome del ombligo* en esta sección analizaré las proyecciones geométricas para administrar la creciente cantidad de información que se recolectaba en el Nuevo Mundo y, por lo tanto, la necesaria movilidad del centro para controlar territorios y colonizar el espacio. Para la cartografía hispánica el centro ya no estaría en Tenochtitlán, Cuzco, Abya-Yala, Ayiti o Chichén-Itzá sino en otra parte (Roma, Castilla) conveniente para la cosmología cristiano-castellana. Aunque las proyecciones geométricas en cartografía permitieron la movilidad de los centros las preocupaciones étnicas dominaron la expansión económica, política y religiosa de la cristiandad y de los imperios español y portugués. Así, mientras que el centro étnico de las culturas en expansión (como los cristianos o los castellanos) se mantuvo en Roma y se fortaleció por su complicidad con la racionalización geométrica del espacio los centros étnicos y las racionalizaciones espaciales de las culturas colonizadas (como los chinos, mexicas o andinos) fueron ignorados o suprimidos. La expansión del Imperio Español coincidió con el momento histórico, en Occidente, cuando la cristiandad, después de perder su centro religioso (Jerusalén), creó otro desde el cual comenzó la campaña para cristianizar el mundo. Paradójicamente, la movilidad de los centros religiosos parecía haber tenido algunas consecuencias indirectas en la transformación del discurso geográfico y las descripciones territoriales. Voy a explorar la estrategia de López de Velasco desde esta perspectiva.

Hacia 1574 López de Velasco, quien había sido nombrado cosmógrafo del Consejo de Indias en 1571, cumplió su misión al componer su *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales* (1574), un registro detallado de las posesiones españolas desde lo que ahora se llaman Islas del Caribe hasta Filipinas (*Figura 5.15*)[175]. Dividió los territorios castellanos en tres partes: Indias Septentrionales, que comprendían el área desde Florida hasta los estrechos de Panamá; Indias Meridionales, desde los estrechos de Panamá a la Patagonia; e Indias del Poniente, que incluían Filipinas, Molucas, etc (*Figura 5.16*). El informe de López de Velasco fue una de las consecuencias de las *visitas*[176] al Consejo de Indias ordenada por Felipe II y siguió la recomendación de Juan de Ovando, a cargo de las *visitas*, de que hubiera una forma sistemática de recolectar información sobre las posesiones coloniales (Carbia 1940). Si la descripción verbal de López de Velasco y los catorce mapas adjuntos fueron el primer paso hacia una recolección sistemática de información sobre el Nuevo Mundo el segundo paso fue la *Instrucción y memoria* (en adelante denominado el *Memorandum*), una lista de cincuenta preguntas distribuida a todos los rincones de las Indias con la que un alcalde o un notario recogía información y respondía a cada una de las preguntas[177]. Una pregunta específica pedía una pintura del lugar donde se realizaba la encuesta. Como consecuencia de esta solicitud se adjuntaban varias pinturas al informe escrito, titulado *Relaciones geográficas* y que consistía en las respuestas al *Memorandum*. Algunos mapas dibujados por los "indios viejos", como la reacción de los mandarines chinos frente a Ricci, son el testimonio que queda de la coexistencia de descripciones territoriales en conflicto, europea y amerindias, durante el periodo colonial. He aquí otra dimensión de la semiosis colonial. La resistencia de las personas encuestadas y los sabios de las elites en Mesoamérica y los Andes, sin embargo, no tuvo la fuerza visible que Ricci encontró en China y la preservación de las tradiciones amerindias sufrió bajo el impacto de la colonización española y cristiana del espacio, lo cual no ocurrió en China. China era una civilización de miles de años que fue visitada, pero no destruida, por los europeos. Las civilizaciones que encontraron los castellanos a finales del siglo XV en el Nuevo Mundo tenían, apenas, unas centurias, aunque otras civilizaciones las habían precedido.

Volvamos a López de Velasco y a su contribución al desmantelamiento de las civilizaciones existentes al borrar su imaginario territorial. El mapa que se muestra en la *Figura 5.15* fue complementado con una descripción verbal:

---

175 Una copia manuscrita de la *Descripción* se encuentra en la Biblioteca John Carter Brown de Brown University.

176 Las visitas fueron recorridos regulados y regimentados de oficiales nombrados por la Corona de Castilla para recabar información sobre los territorios en proceso de posesión/desposesión.

177 Las *Relaciones geográficas de Indias* fueron estudiadas por Cline (1964, 1972). Para la importancia de las *Relaciones geográficas* en el contexto de las letras y de la producción textual de la época colonial véase Mignolo (1982, 1987, 1990).

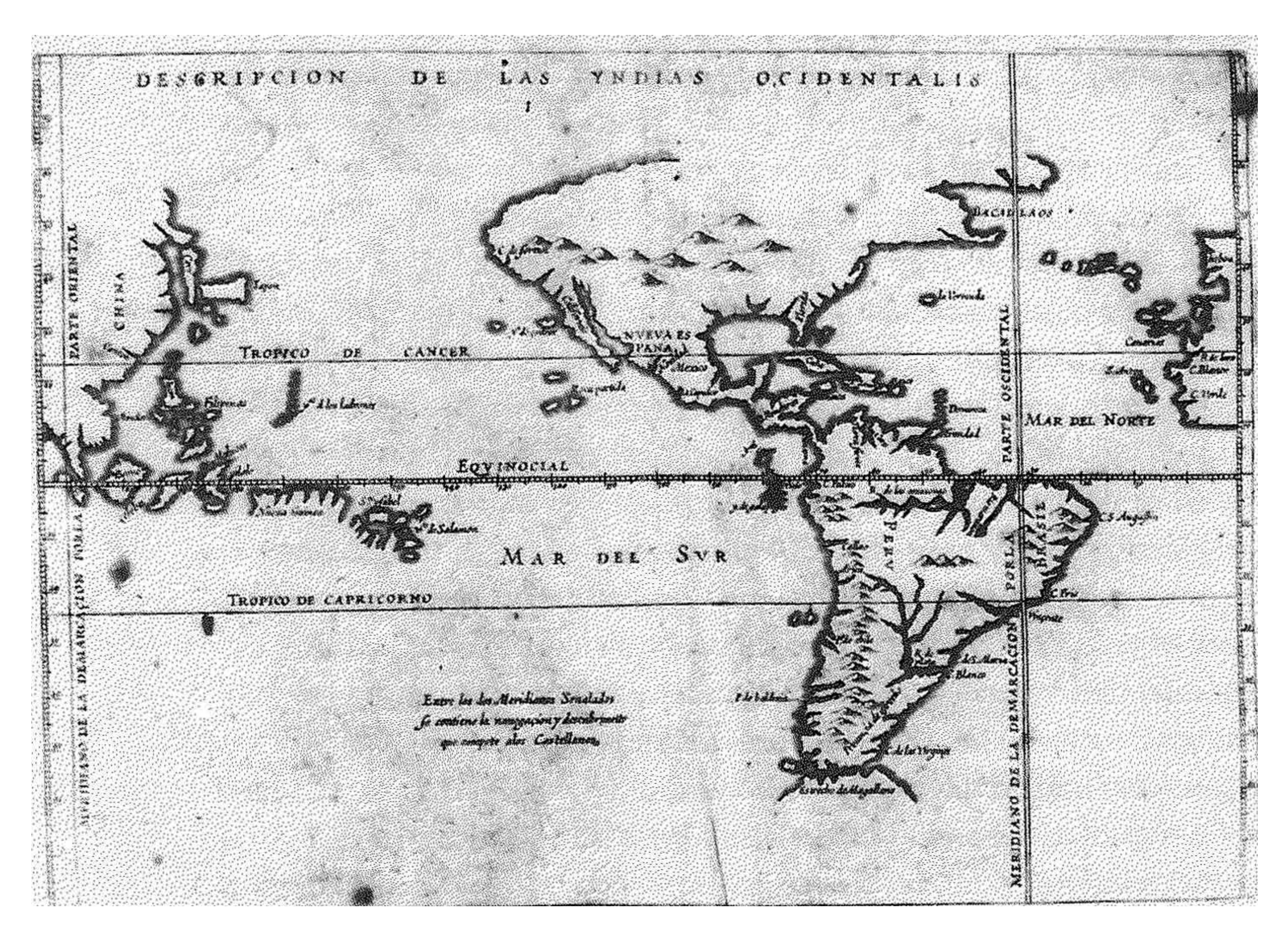


Figura 5.15. Cartografía de las posesiones españolas: *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales* de López de Velasco.

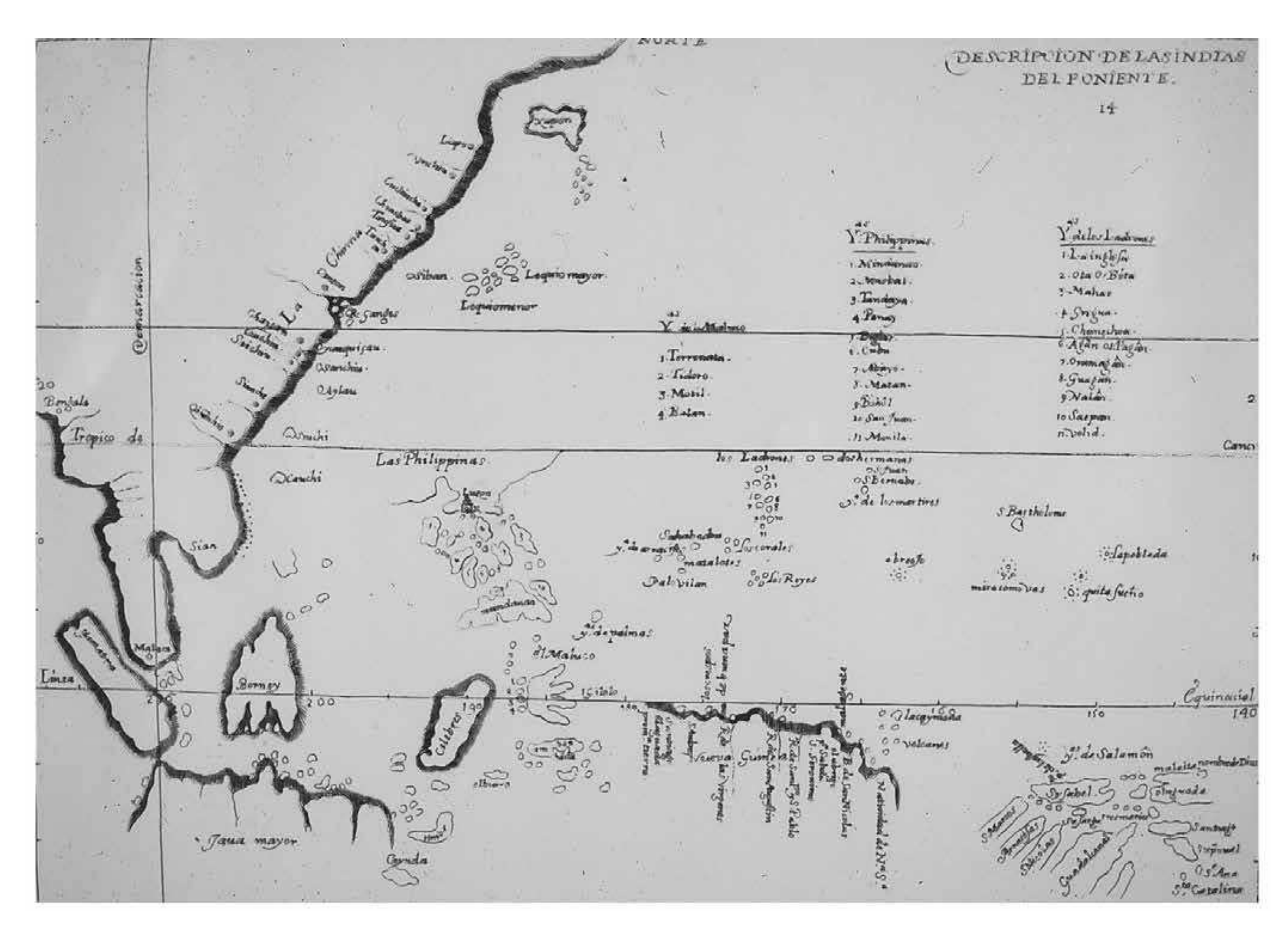


Figura 5.16. Cartografía de las posesiones españolas más allá del “Nuevo Mundo”: las Indias del Poniente.

> Las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano de los Reyes de Castilla, que comunmente llaman Nuevo Mundo, es toda la tierra y mares comprendidos en un hemisferio ó mitad del mundo de 180 grados de latitud, del norte para el medio- día, y otras tantas de longitud de oriente á poniente, comen-zada á contar de 39 ó 40 grados al occidente del meridiano de Toledo (López de Velasco 1871[178]).

Sin embargo, aunque el discurso geográfico de López de Velasco ocultó las territorialidades nativas su plan masivo para recopilar información, implementado a través del *Memorandum*, abrió las puertas —sin quererlo, por supuesto— a un discurso (las *Relaciones geográficas de Indias*) que hoy nos permite entender las conceptualizaciones del espacio en las civilizaciones y culturas del Nuevo Mundo, desde los encumbrados aztecas hasta las culturas tainas y arahuac (o arawak). Las territorialidades nativas, desestimadas en el informe de López de Velasco y en la historia posterior escrita por Herrera y Tordesillas (impresa en varias ediciones entre 1601 y 1730)[179], re-surgieron, sin embargo, en las *relaciones geográficas*. Aunque, como tantos otros escritos coloniales, no fueron impresas hasta el final del siglo XIX (en el periodo colonial no tenían ninguna fuerza o efecto particular que no fuera el suministro de información para el cronista oficial o para los historiadores[180]) permitieron, en retrospectiva, comprender la movilidad del centro que se había fijado en la *Descripción* de López de Velasco y reproducido y transmitido en la *Historia* oficial de Herrera y Tordesillas. Los mapas trazados por las manos de los habitantes originarios del continente revelaban su concepción del espacio, extraño para López de Velasco, como veremos en el próximo capítulo.

Territorios coexistentes y centros vacíos

Mientras Ricci en China, Durán y Sahagún en México y López de Velasco como cosmógrafo del Consejo de Indias estaban mapeando el cosmos y la Tierra de acuerdo con sus imperativos institucionales los sobrevivientes de las grandes civilizaciones desmanteladas comenzaron a negociar sus concepciones tradicionales del espacio con las importadas. De una forma u otra, y con frecuencia, el mundo visto desde la perspectiva de las grandes civilizaciones originarias era una coexistencia de *territorios* en un *espacio compartido*. Esa perspectiva era muy diferente de la española (y europea) que no *veía* territorialidades coexistentes (como en López

---

178 http://archive.org/stream/sixteenthcent00lboprich/sixteenthcent00lboprich_djvu.txt

179 Herrera y Tordesillas fue nombrado cronista oficial en 1596. Usó y expandió la *Descripción* de López de Velasco en un volumen de su *Historia general*.

180 Jimenez de la Espada (1965) publicó varias relaciones geográficas del Perú. Desde entonces las relaciones geográficas han recibido más atención de los académicos. Entre 1984 y 1989 Acuña publicó más de 150 relaciones de México, todas del siglo XVI. Solano et al. (1995) editaron un número considerable de relaciones geográficas de los siglos XVII y XVIII.

de Velasco) sino espacios a conquistar. Esa actitud condujo a los europeos a subordinar las cosmologías y cosmografías co-existentes con la suya. Veremos, en el ejemplo paradigmático de Guamán Poma de Ayala, cómo fue concebido y descrito el mundo desde la perspectiva fracturada de un sobreviviente andino hacia el final del siglo XVI y comienzos del XVII.

En este sentido *coexistencia* significa la coexistencia en diferencial de poder de dos descripciones territoriales, imperial y colonizada, en la historia de América, desde la colonización hasta nuestros días, y en un mismo espacio geográfico. No se trata de, ninguna manera, de "coexistencia pacífica". La territorialidad imperial refiere a la usurpación física de los territorios (implementada por la administración española y difundida por la imprenta) y de las visualizaciones existentes que manifestaban las conceptualizaciones amerindias del espacio. La territorialidad colonizada refiere a una práctica percibida durante el periodo colonial, sobre todo durante los primeros cien años, por la cual las descripciones territoriales (o mapeo) hechas por los indígenas cohabitaron en el mismo pedazo de papel o en la superficie plana sobre la que se había descrito el territorio[181]. La cohabitación en el espacio se transmitió en la imagen diagramada en el papel.

En el caso de la colonización de la lengua y de la memoria señalé que millones de indígenas viven hoy guiados por el sistema de creencias de sus antepasados (e.g., Dover *et al.*, eds., 1992). La colonización implicó, más que la erradicación de los sistemas de creencias anteriores, que quien no abrazara los valores hegemónicos era marginado y que quien estaba espacialmente marginado con respecto a los valores de los centros metropolitanos también estaba "retrasado" en el cronómetro universal de la historia (véanse los capítulos 3 y 4). En el primer caso se trataba de la colonización del espacio y en el segundo de la colonización de la memoria. La integración por conversión significaba, precisamente, llevar a las personas desde los márgenes salvajes de las grandes civilizaciones de Mesoamérica y los Andes hacia los centros civilizados de Europa, hacerlos europeos en el espacio del Nuevo Mundo e integrarlos al tiempo de Europa. La idea de identificar el margen con el pasado había comenzado a surgir. La negación de la coetaneidad que Fabian (1983:27) identificó en el fundamento filosófico de la antropología en el siglo XIX ya existía en el siglo XVI, cuando la expansión religiosa, intelectual y económica mezcló la etnología comparada con los valores y estableció una jerarquía de los seres humanos y las culturas. Solo que Hegel lo legitimó a principios del siglo XIX.

De hecho, el siglo XVI fue testigo de varios desplazamientos del centro geométrico. Para los cristianos el centro étnico ya no era Jerusalén sino Roma y así fue hasta que el meridiano de Greenwich lo desplazó en la segunda mitad del siglo

181 Estudios como los de Gary Urton (1981, 1990) son ejemplos dicientes de esas sobrevivencias. También véanse Villa (1986) y Gossen (1974).

XIX. En opinión de los europeos la Tierra había ganado un cuarto continente, previamente dividida por ellos en tres. Además, la revolución copernicana había retirado la Tierra de su posición central en el universo a la más modesta de girar en torno al Sol junto con los otros planetas. De esta transformación se podría concluir que la colocación del Sol en el centro del universo y la división de la Tierra en cuatro *continentes* en lugar de cuatro *esquinas* no solo ayudó a identificar las diferencias entre las civilizaciones existentes en ese momento sino que implicó que una era correcta y que las otras habían errado el camino. Las diferencias, una vez más, se tradujeron en valores.

Pero, por supuesto, no todos los letrados europeos del siglo XVI aceptaban la idea de que el Sol, y no la Tierra, era el centro del universo. Para un hombre culto como Acosta, que escribió a finales del siglo XVI, la Tierra todavía ocupaba el centro. Este también fue el caso de Garcilaso de la Vega, quien escribió un par de décadas más tarde. Las similitudes básicas en la forma como el cosmos y la Tierra fueron divididos y organizados escaparon a los misioneros y a los letrados, que solo tenían ojos para las variaciones superficiales que interpretaron como diferencias radicales. Una vez que el nuevo continente fue añadido las civilizaciones europea, mesoamericana y andina tuvieron en común una organización cuatripartita del mundo. Por supuesto, hubo diferencias, y una de ellas fue radical: la separación de tiempo y espacio y la coexistencia de un centro étnico fijo y un centro geométrico móvil en la racionalización europea del espacio. El control del conocimiento significó el control imperial del espacio y del tiempo en la historia de Europa y en las relaciones entre Europa y las colonias que comenzaban.

En las cosmologías mesoamericanas y andinas, como ya señalé, el centro de las cuatro esquinas del mundo también coincidía con el momento presente (tiempo), o quinta edad, que sucedía a las cuatro veces anteriores en que el mundo fue destruido; sin embargo, sería un error retener una imagen homogénea de las cosmologías prehispánicas. No obstante, desde la perspectiva Europa el centro étnico andino y mesoamericano debía subordinarse al euro-centro geométrico. A pesar de las diferencias la división cuatripartita del espacio y el tiempo era común a todas las cosmologías prehispánicas (Aveni 1980) y que en las civilizaciones de las Indias Occidentales se infería de ella el orden del cosmos y la cuenta de los años (Coggins 1982; Broda 1982)[182]. La configuración del espacio en la civilización mesoamericana y andina fue fundamentalmente cósmica, a diferencia de los mapas O/T de Europa basados en el conocimiento de la configuración de las tierras en tres continentes (Europa, África y Asia); también lo fue la configuración del tiempo (los movimientos del Sol y la Luna, las estaciones del año) con relación al espacio (Farriss 1989; Coggins 1990). Más aún, la división cuatripartita no solo era válida

182 En Coggins (1980) puede encontrarse un análisis de las direcciones espaciales de los mayas, basadas en el movimiento del sol (independientemente de las cuatro direcciones cardinales: este, oeste, sur y norte).

para la organización del espacio y el tiempo sino, también, para la organización total de la urbanidad y la vida social. León-Portilla (1986:131; véase Villa 1986) ofreció la siguiente descripción de organización urbana basada en el número mágico cuatro:

> Estas cuatro entradas se consideran "las cuatro esquinas" del pueblo. En ella se instalan al llegar la noche cuatro seres sobrenaturales llamados Balamanes, los cuales tienen por función cuidar el cuadrilátero que forma el pueblo, impidiendo que entren a él espiritus nocivos que alteren el bienestar de sus pobladores. En el centro de la aldea se instala un quinto Balam, conocido como *thrup*, al que, no obstante su tamaño diminuto, se considera el de más poder.

Este simbolismo también empodera al centro como lugar privilegiado del espacio (aquí) y el tiempo (ahora). Notemos, de paso, que el logro de Hegel en sus lecciones sobre filosofía de la historia no fue otra cosa que *alinear* el tiempo (transformar el cuadrado en línea, desde China a Alemania) y convertir a Europa y Alemania en el centro del espacio. "Debajo" de Hegel susurran las cosmologías que aplastó la modernidad europea.

Pero volvamos a nuestro tema. Entre los aztecas (o mexicas, como se llamaban a sí mismos) una de las funciones del centro era simbolizar el quinto sol, la era actual. No era el centro de la división cuatripartita horizontal sino el centro de la división vertical entre el mundo superior, la Tierra y el inframundo. Elzey (1976) resumió así la cosmología azteca:

> El tiempo y el espacio están homologados... en el nivel abstracto de la estructura del mundo y la estructura de su historia. La cosmología se convierte en un modelo para la narración de la historia y el destino del universo; por el contrario, el nacimiento de los dioses y el establecimiento de sus dominios apropiados ofrecen un paradigma para organizar el mundo en niveles verticales y cuadrantes horizontales[183].

Pero el centro también era el punto de referencia para organizar el pasado y para contar sus historias. Elzey (1976:319) continuó:

> El reino azteca es descrito por una fuente como "la raíz, el ombligo y el corazón de todo este mecanismo terrenal". En el "centro" del mundo los aztecas construyeron un templo al dios tribal Huitzilopochtli. El dios mandó a los sacerdotes a "dividir a los hombres, cada uno con sus relaciones, amigos y familiares, en cuatro barrios principales, poniendo

183 Una concepción cosmológica similar se puede encontrar en la antigua India: el centro estaba colocado en el monte Meru (o Sumeru), generalmente identificado con el monte Kailasa (Kailas), en Tibet, considerado como el *axis mundi*. Véase Schwartzbert (1992).

> en el centro la casa que han edificado para mi reposo". La orden de Huitzilopochtli, en efecto, fue construir Tenochtitlán en el modelo del cosmos horizontal de los cuatro cuadrantes y las cuatro direcciones, unidos en armonía por el poder y la autoridad que emana del "centro".

No debería ser una sorpresa que en los Andes los incas organizaron el espacio y el tiempo a lo largo de líneas similares. Llamaron *Tawantinsuyu* a su territorio, que se podría traducir como "la tierra de las cuatro partes o esquinas", y Cuzco a su centro geográfico, que Garcilaso de la Vega (1943, Libro 1, Capítulo 11) describió como "el ombligo del mundo". Urton (1981), siguiendo el trabajo pionero de Tom Zuidema (1964), estudió la organización del espacio terrestre en la comunidad de Misminay, en los Andes, y descubrió que la organización del espacio terrestre y celeste en una comunidad actual muestra que la organización cuatripartita es una estructura cognitiva fundamental que se ha mantenido a pesar de la difusión del alfabetismo cultural Occidental (*Figura 5.17*). Urton (1981:4) comienza su argumento con una anécdota maravillosa:

> Una tarde, mientras hacía trabajo de campo en la comunidad de Misminay, en Perú, un niño de trece años de edad con quien apacentaba ovejas ofreció la información de que, en preparación para la siembra, todos en la comunidad estaban observando las estrellas llamadas Colica ("almacén") muy de cerca cada noche. Yo era consciente de que la primera parte de la temporada de lluvias había sido extremadamente seca ese año (1976) y que sólo unas pocas personas habían sido lo suficientemente aventureras para plantar su cosecha de papas. Hubo mucha discusión sobre lo desesperada que sería la situación si la siembra no empezaba pronto. Siguiendo la información del joven pregunté por qué todo el mundo estaba observando a Colica. La respuesta, acompañada de una mirada penetrante, fue simple: porque queremos vivir.

La anécdota es un ejemplo más de inteligencia, racionalización étnica (tan étnica como la racionalización etno-europea) y comportamiento social marginados por otra interpretación igualmente inteligente y por el comportamiento social de quienes controlan el poder económico, político y tecnológico. Lo que es relevante para mi argumento es que, hoy en día, la comunidad de Misminay basa la organización del espacio terrestre y celeste en la antigua cosmología inca de las cuatro partes del mundo. Las cosmografías coexistentes a fines del siglo XX en América Latina pueden no ser socialmente las mismas que en el siglo XVI pero demuestran que la negación de la coetaneidad es un argumento ideológico que oculta el diferencial de poder en las relaciones interculturales. El ejemplo actual de Misminay hace el *mapamundi* de Guamán Poma de Ayala más relevante para esta discusión porque permite entender el impacto de la cartografía étnica española en la sustitución de las racionalizaciones étnicas aztecas e incas del espacio por

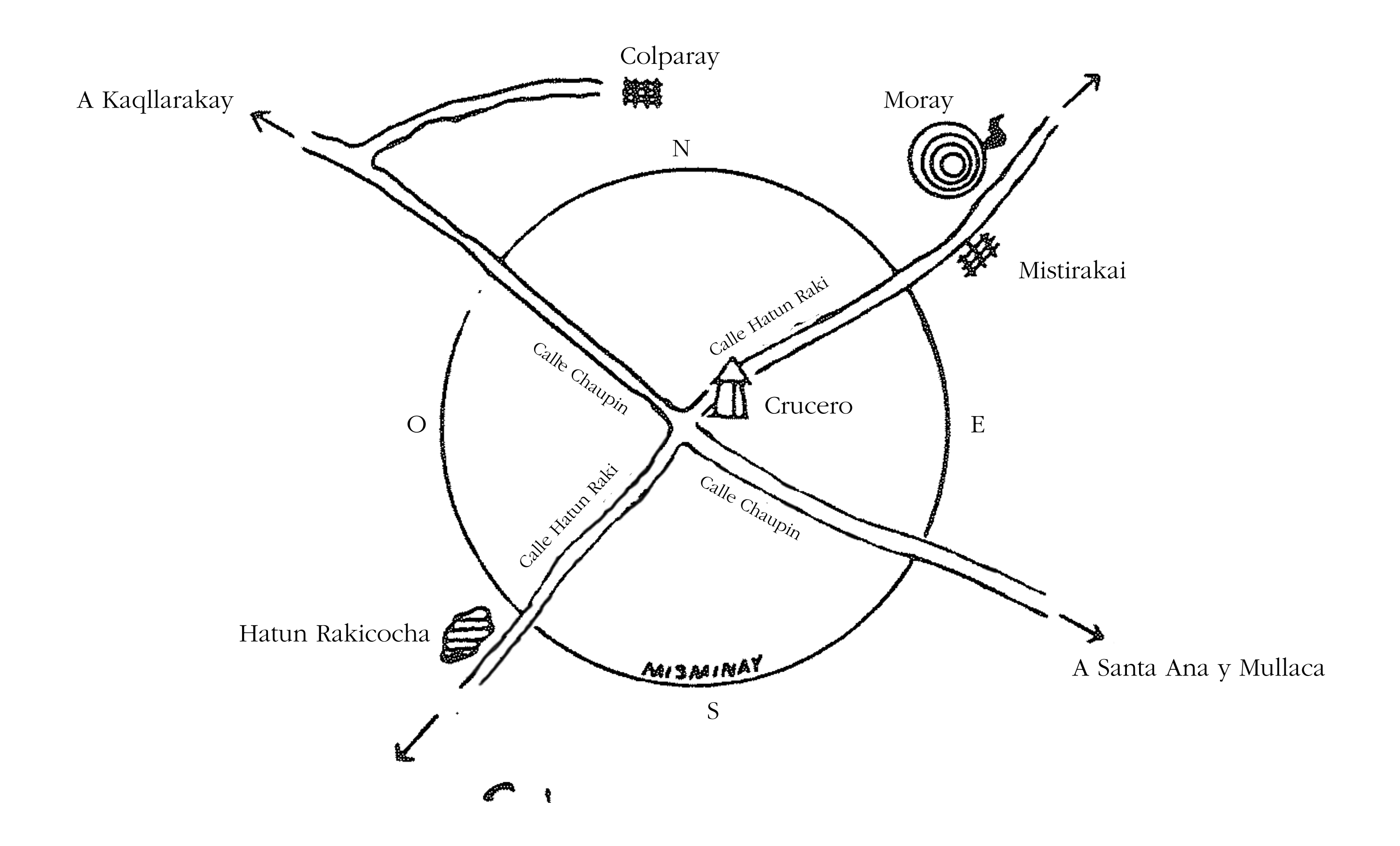


Figura 5.17. Cosmologías sobrevivientes: el camino central de Misminay en el Perú actual.

racionalizaciones geométricas y su utilización para suprimir la coexistencia de historias y concepciones cosmográficas paralelas en las áreas colonizadas.

Bajo la superficie de lo que parece, a primera vista, como un mapa europeo del siglo XVI con cuatro esquinas del mundo esbozadas por las diagonales (*Figura 5.18*) del rectángulo en el que está inserto la estructura cognitiva profunda del *mapamundi* revela la racionalización andina del espacio que incorpora la racionalización europea superficialmente. En la cosmología andina, a diferencia de otras similares, la división de las cuatro partes (Tawantinsuyu) estaba subdividida en dos mitades "superior" e "inferior", aunque la matriz básica, similar a la de la antigua Mesoamérica y la antigua China, muestra que el centro como ombligo del mundo (cuando el cuerpo se utiliza como modelo o metáfora) o como el *axis mundi* (cuando un templo, una ciudad o una montaña se utilizan como modelo o metáfora) fue común a cosmologías aparentemente no relacionadas. La división tripartita de los mapas O/T en las cosmologías cristianas, en lugar de la división cuatripartita, responde (a mi juicio) a la misma lógica étnica en la racionalización del espacio. El número mágico tres, en lugar de cuatro, estaba relacionado con la narrativa cristiana del origen del mundo y con la división *post facto* de la Tierra con base en el número mágico tres de la Santísima Trinidad y de los tres hijos de Noé.

Por todas estas razones sería un juicio evolutivo inexacto e injusto afirmar que en las civilizaciones mesoamericanas y andinas se descubrió el poder del centro después de conocer la cosmología cristiana. Sería más exacto decir que la cosmología cristiana se construyó sobre una racionalización étnica del cosmos y de la Tierra que fue luego traducida en las proyecciones cartográficas de Ptolomeo durante la expansión religiosa y económica de los siglos XVI y XVII. Como mostró la estrategia de Ricci la movilidad del centro en una proyección cartográfica y la racionalización geométrica del espacio no estaban en conflicto con la racionalización étnica de segundo orden que mantuvo Roma como el centro del mundo cristiano, incluso cuando el centro del mundo geográfico podía ser colocado en China y el Pacífico. *Lo que ocurrió es que la cosmología cristiana derivó el centro geométrico del centro étnico y luego empleó el centro geométrico para negar todos los centros étnicos que no fueran el suyo. Esto se mantiene hasta nuestros días: es lo que llamamos Civilización Occidental.*

Volvamos al mapa de Guamán Poma. Es evidente que hay dos lecturas del mapa desde la perspectiva que estoy sugiriendo. Una está marcada por la estructura cognitiva profunda de las cuatro esquinas y el centro y la otra por la estructura de superficie de la cartografía europea. Watchel (1966, 1971), siguiendo las investigaciones de Zuidema, resumió la estructura espacial doble de lo "alto" y lo "bajo" (alto: Chinchaysuyu [1] + Antisuyu [3]; bajo: Collasuyu [2] + Cuntinsuyu [4]), las cuatro partes del mundo y la correlación entre la distribución espacial y la organización social. El Chinchaysuyu fue la parte privilegiada de Guamán Poma, a la que atribuyó nobleza, fuerza y dominación. El otro polo de la división "más alto" era el Antisuyu y su gente era la opuesta a la

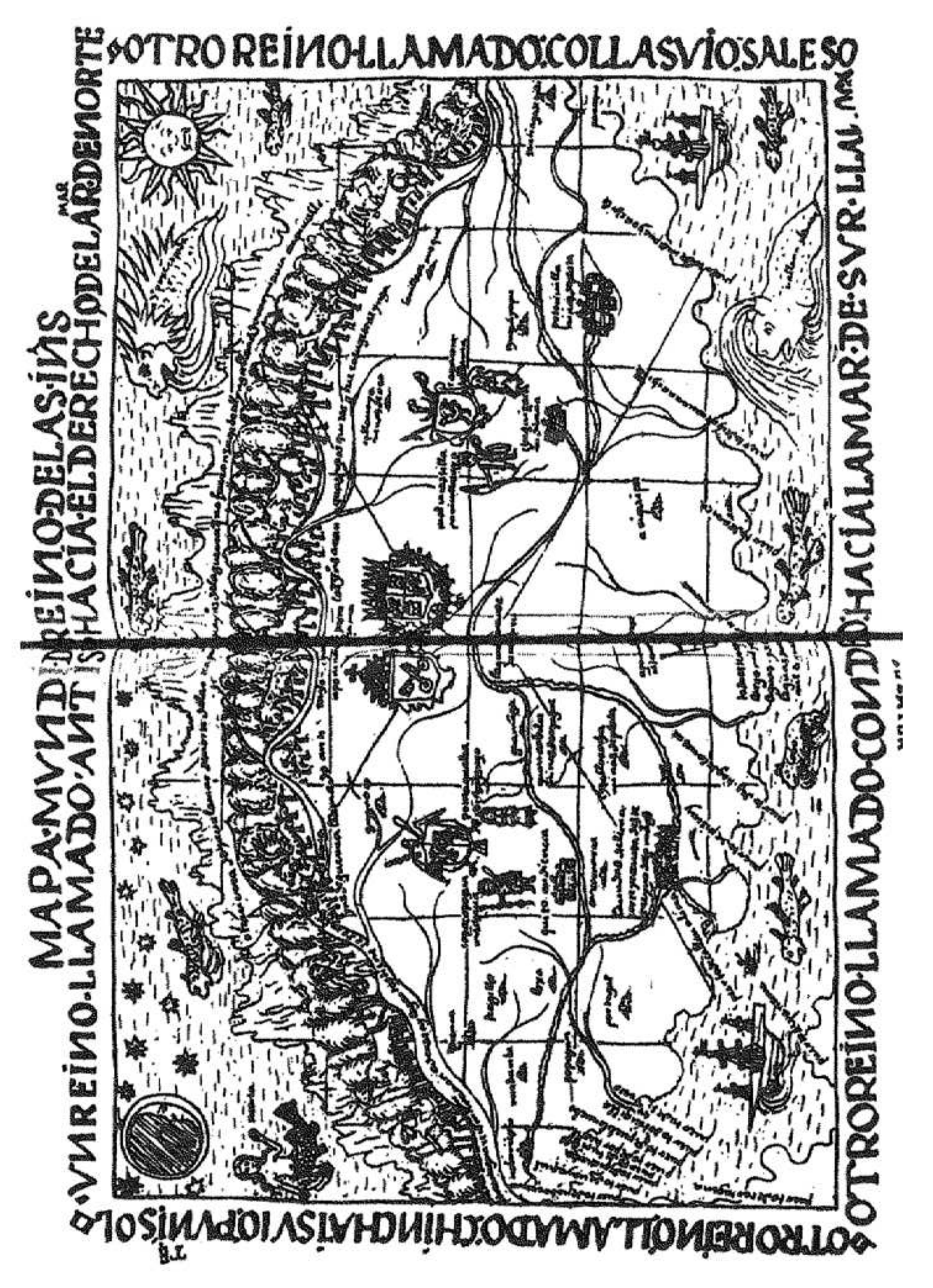


Figura 5.18. Modelos coloniales alternativos a las cosmografías Occidentales: el *mapamundi* de Guamán Poma de Ayala.

del Chinchaysuyu: bárbaros hostiles que comen carne humana. Los habitantes del Collasuyu, la parte de la zona baja, frente al Chinchaysuyu, eran amorales, perezosos y corruptos, al igual que los de su contraparte de la parte superior, el Antisuyu, pero también eran ricos. Por último, el Cuntinsuyu era exactamente lo contrario del Collasuyu en términos de valores económicos: sus habitantes eran extremadamente pobres. En la terminología moderna diríamos que la civilización y la barbarie distinguían a los habitantes de las dos partes superiores mientras que la riqueza y la pobreza caracterizaban a las personas que vivían en las partes bajas. Por otro lado, los pobres virtuosos y los civilizados se oponían a los ricos y a los bárbaros. En un mundo dividido en cuatro partes, subdivididas en dos, las oposiciones binarias eran reemplazadas por un juego combinatorio que organizaba el cosmos y la sociedad.

Más aún, el título elegido por Guamán Poma revela una tensión entre los dos: al titularlo *Mapamundo del Reino de las Indias* Guamán Poma identificó la superposición del Tawantinsuyu y de las Indias con el mundo. A un nivel más profundo el "mapa" fue gobernado por una estructura cognitiva que podría ser interpretada como un recuerdo transformado del Tawantinsuyu inca, una estructura cognitiva nativa que correspondería a la visión del universo en la cosmología andina[184]. A nivel de la estructura de superficie, la tierra rodeada de bosques y agua en la parte superior y de agua en la parte inferior, el mapa es un simulacro de los mapas del mundo ampliamente impresos en los tiempos de Guamán Poma[185]. Cualquiera que sea la interpretación proporcionada para comprender mejor las complejidades del mapa de Guamán Poma me interesa subrayar la coexistencia de concepciones territoriales conflictivas que generan una percepción fracturada del mundo[186].

Guamán Poma aplicó la misma lógica a la organización del espacio en *Pontifical mundo* (*Figura 5.19*). España, en la parte inferior, fue dibujada como un espacio con cuatro esquinas y un centro. El texto dice: "Castilla en lo avajo de las Yndias". En la parte superior dice: "Las Indias del Perú en lo alto de España". El centro está ocupado por el Cuzco. Castilla, el reino, y España, el país, se con-funden. Las "Indias del Perú", una expresión ambigua desde el punto de vista de los castellanos, son las regiones claras y bien definidas de las Indias Occidentales en la *Descripción* de López de Velasco; sin embargo, *Pontifical mundo* desdice y deshace a López de Velasco. Si López de Velasco ignoró la conceptualización del espacio de quienes

---

184 Tom Zuidema (comunicación personal, abril y mayo de 1992) duda que la división cuatripartita en el mappamundi proviniera de la cosmología andina o de la tradición europea (en sus palabras). Como en el caso de Ixtlilxóchitl (véase el próximo capítulo) yo tiendo a creer que esas cuadrículas cosmográficas y cosmológicas fueron comunes a diferentes tradiciones culturales y no que un mundo, reino o imperio concebido en cuatro partes fuera una adaptación amerindia de modelos antiguos importados por franciscanos, dominicos o jesuitas.

185 Véase, por ejemplo, el mapa del mundo de Martello (Figura 6.1).

186 Para un análisis profundo de las correlaciones entre la estructuración del mappamundi y el resto del texto de Guamán Poma véanse los perspicaces estudios de Rolena Adorno (1979, 1981, 1986).

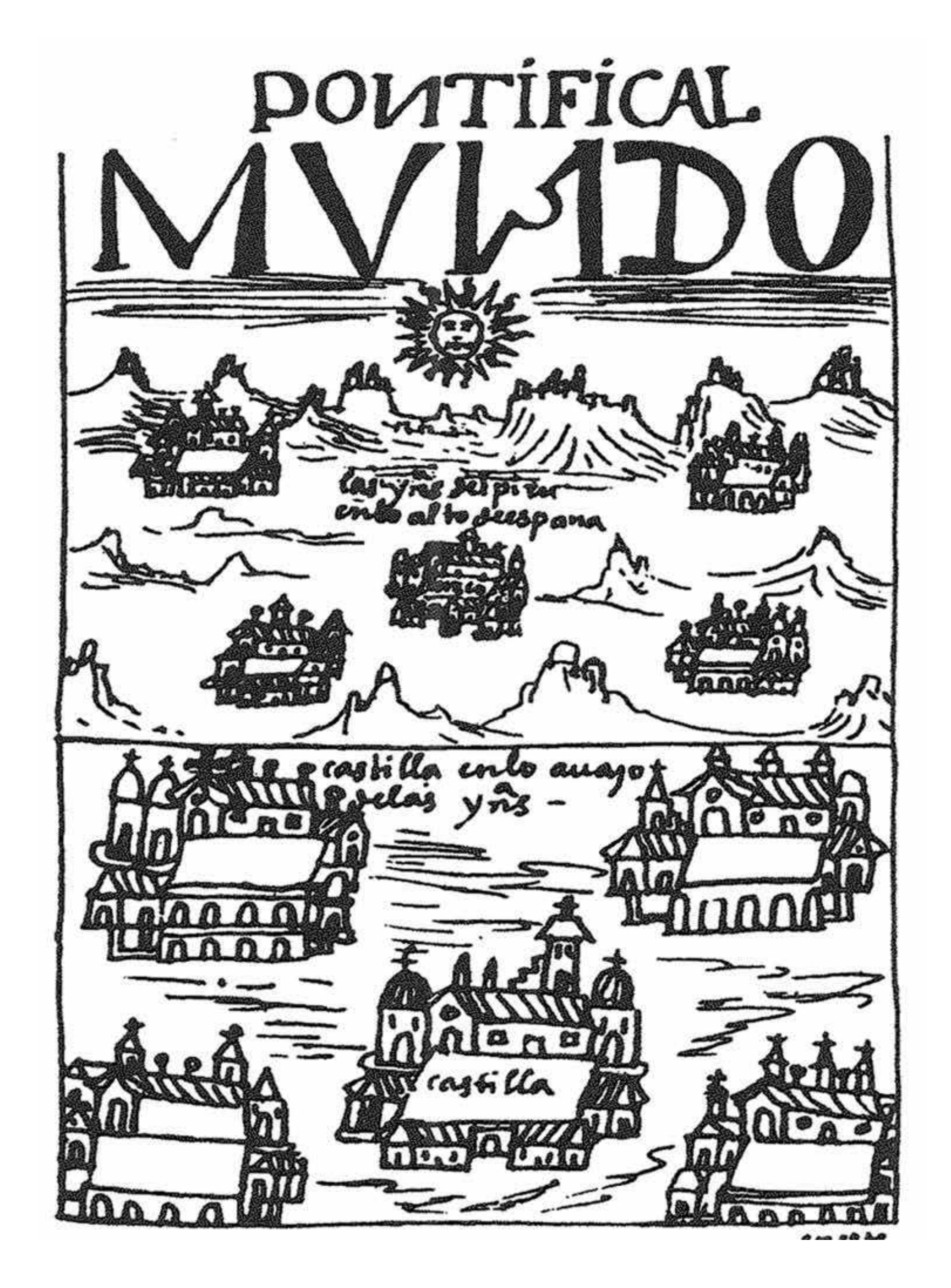


Figura 5.19. Modelos coloniales alternativos a las cosmografías Occidentales: *Pontifical mundo* de Guamán Poma de Ayala.

habitaban desde hacía siglos el territorio que él mapeaba no hay ninguna razón especial para que Guamán Poma hubiera tenido que entender el asunto como López de Velasco hubiera querido; sin embargo, el problema era (y sigue siendo) que López de Velasco imponía un efecto de "realidad" (mediante el control del conocimiento) del Nuevo Mundo en tanto que la "realidad" de Guaman Poma no fue considerada por quienes imponían su efecto de realidad. La demarcación de López de Velasco se convirtió en la *realidad* de las Indias bajo el dominio español mientras que la demarcación de Guamán Poma permaneció en los archivos como un producto cultural curioso para quienes sabían de su existencia.

El centro se había vaciado, finalmente. No obstante, al visualizar la coexistencia, en el *Pontifical Mundo*, de las Indias del Perú con Castilla emerge la experiencia de habitar la frontera, de sentirla y vivirla. Ningún castellano ni cartógrafo europeo en esos momentos y en los siglos venideros vivió en la frontera sino en el territorio: el territorio de la cartografía de la modernidad Occidental. Ortelius y López de Velasco procedieron como si no hubiera existido ninguna conceptualización del espacio antes de que fueran capaces de cartografiar la "nueva" tierra. Por el contrario, Guamán Poma y muchos *tlacuiloques* que tuvieron la oportunidad de pintar o describir sus ciudades sintieron que su territorio se mantenía, pero que era ocupado por alguien más; sin embargo, había una diferencia entre el trabajo de los *tlacuiloques* que fueron responsables de muchas de las pinturas (Capítulo 6) de las *Relaciones geográficas de Indias* y el de Guamán Poma en el *mapamundi* y en *Pontifical mundo.* La diferencia era de escala y de conciencia cosmográfica y cosmológica, principalmente. Los *tlacuiloques* que pintaron las *Relaciones geográficas* se limitaron a las cincuenta preguntas de la *relación* (y el notario que la promulgó): una descripción de la ciudad en la que se borraron las huellas de la complicidad entre la ciudad y el cosmos. Lo que quedó fue la coalescencia de dos visiones del mundo en el mismo lugar. En cambio en el *Pontifical mundo* de Guamán Poma la coalescencia de dos mundos se proyectó en un diagrama cosmológico que unió la geografía con un diseño trascendente del cosmos.

Coexistencia, coevolución y negación de la negación de la coetaneidad

López de Velasco, a diferencia de Ricci, no era un jesuita con la misión de convertir a los chinos al cristianismo sino el cosmógrafo del Consejo de Indias con el encargo de recopilar y organizar toda la información relevante sobre el territorio español en las Indias Occidentales. Aunque estoy comparando a López de Velasco con el Padre Ricci porque ambos estuvieron activos durante la segunda mitad del siglo XVI y se ocuparon de la movilidad del centro sus casos son bastante disímiles. Sin embargo, el uno al servicio de los monarcas castellanos y el otro al sericio de la orden jesuita en Roma, eran funcionarios

que asentaban los pilares de la naciente civilización Occidental en las Indias Occidentales y en las Indias Orientales. Velasco, como cosmógrafo del Consejo de Indias, no estaba ofreciendo un mapa del mundo a los habitantes de Mesoamérica y los Andes sino cartografiando las posesiones españolas o Indias Occidentales; Ricci, por su parte, estaba transformando a Ortelius para avanzar la misión jesuítica en las Indias Orientales (con poco éxito). Más aún, López de Velasco no se encontraba en una misión de conversión sino, simplemente, a cargo de la cartografía de los territorios y de recopilar información sobre la población nativa. Puesto que el diálogo entre los misioneros y los indígenas era de naturaleza diferente al diálogo entre los geógrafos y los notarios (letrados, juristas) la experiencia de lectura de la *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales* y de las *Relaciones geográficas de Indias* es bastante interesante.

El informe de López de Velasco fue escrito con la convicción de que las tierras y las costas cartografiadas eran solo masas a las que no se había aplicado conceptualización humana alguna antes de la llegada de los castellanos. López de Velasco contribuyó al conocimiento de la periferia y a su incorporación al centro étnico inventado por los que estaban en condiciones de llevar a cabo la expansión de la España imperial y de la cristiandad Occidental. Por eso puedo concluir que mientras el Padre Ricci —con su mapa del mundo— desdeñó la cartografía y la conceptualización espacial de los chinos López de Velasco, con su mapa de las Indias Occidentales, reprimió las representaciones territoriales amerindias; sin embargo, una tradición más fuerte en la cartografía y la narrativa del pasado de los chinos les permitió hacer una mayor resistencia (o, al menos, más visible) a las representaciones territoriales Occidentales. En cambio, la liquidación de la nobleza y de la intelectualidad azteca, inca y maya dejó pocos rastros de su sobrevivencia frente a la conceptualización Occidental del territorio. Aunque las territorialidades indígenas persistieron es a finales del siglo XX que nos hacen sentir los murmullos de su re-emergencia.

Aunque hacia el último cuarto del siglo XVI los cartógrafos Occidentales habían desplazado el centro geográfico y étnico del Mediterráneo al Atlántico y Roma ocupó el centro de la cristiandad Occidental, reemplazando la pérdida de Jerusalén, la estrategia de Ricci, que consistió en disociar la racionalización geográfica del espacio de la racionalización étnica[187], asestó un golpe de gracia en la fundación

187 John de Mandeville reconoció, antes que Ricci, el conflicto entre las dimensiones ideológicas y geométricas de los centros étnicos. Basado en un cálculo puramente geométrico cuestionó la idea de que Jerusalén ocupaba el centro de la Tierra:
Car si nous considerons la largeur estimée de la terre entre les deux poles, il est certain que la Judee n'est pas au milieu, car alor elle serait sout le cercle equatorial, et le jour y serait l'egal de la nuit, et l'un et l'autre poles seraient a l'horizont, ce que n'est nullement le cas, parce que pour ceux qui habi- tent la Judee, le pole articque est tres au dessus de l'horizon. En sens contraire, si nous considerons la largeur estimee de la terre depues le Paradis terrestre, c'est-a-dire depues le lieu le plus digne et le plus eleve, jusqua son

de la modernidad epistémica. Esta estrategia no convenció a los chinos, que se afirmaron en su propia tradición cartográfica, con la cual habían resuelto los problemas y satisfecho sus necesidades territoriales; sin embargo, sí convenció a los académicos japoneses, quienes vieron en ella la posibilidad de desplazar el centro geográfico y étnico del Atlántico al Pacífico. La situación fue diferente en la expansión europea al Nuevo Mundo. El mapa de las Indias Occidentales de López de Velasco presuponía el Atlántico como el centro geográfico y étnico; su exitosa reimpresión en la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (1601) de Herrera y Tordesillas también indica que fue muy satisfactorio para quienes trazaron y controlaron la administración de las Indias. Los mapas amerindios, al contrario de la repuesta China, sugieren que hacia finales del siglo XVI la población nativa podría ir olvidando la imagen de su territorialidad. A lo largo de los 500 años comprendemos el desmantelamiento de civilizaciones no tan arraigadas como la China y la sobrevivencia de esta hasta convertirse hoy en una fuerza global.

Durán y Sahagún, a diferencia de Ricci, no dialogaron con los mexicas sobre la forma de la Tierra y el cosmos. Desde luego hablaron con ellos pero, al parecer, no los escucharon de la misma manera que Ricci. Durán y Sahagún redondearon el cuadrado, por así decirlo, proyectando la figura del círculo y la división tripartita de la Tierra sobre una cosmología concebida sobre la base del cuadrado y el mundo dividido en cuatro partes. En este contexto Guamán Poma, en el Perú, sigue siendo un ejemplo paradigmático para ilustrar la coexistencia de dos territorialidades y cosmologías en la experiencia de los colonizados. Lo que vemos en la territorialidad también permite entender que la colonización del lenguaje, la memoria y el espacio generó sujetos que comenzaron a habitar la frontera mientras que el conquistador o el misionero no mantenían su lengua, su memoria y su concepción del espacio; es decir, se mantenían en su territorio y la frontera era un lugar a conquistar y no una condición de vida. La colonización del lenguaje, la memoria y el espacio implicó la doble coexistencia

---

nadir, c'est-a-dire jusqu'au lieu qui lui es oppose sur la sphere de la terre come si la Judee etait aux antipodes du Paradis, il apparait qu'il n'en est pas ainsi parce que, alors, pour un voyageur allant de Judee au Paradis, la longeur de la route serait la meme, qui'il se dirige vers l'orient ou vers l'occident. Mais cela n'est ni vraisemblable ni vrai, ainsi que Fa prouve l'experience de beaucoup de gens. Quan a moi, il me semble que dans la susdite inscription prophetique, l'expression "au milieu de la terre", c'est a dire "pres du milieu de no tre oecumene" peut etre interprete de la facons suivante, a savoir que la judee est exactemente situé entre le Paradis et les antipodes du Paradis, e qu'e Ile est eloignee de 90 aussi bien du Paradis en direction de l'orient que des antipodes du Paradis en direction de l'occident. Ou bien cette expression peut etre intepretee aisin, a savoir que Daivd, qui etait roid de Judee, a dit "au milieu de la terre" c'est a dire "dan la principale cite de son royaume", Jerusalem, qui etait la cite royale et sacerdotale de la Judee. A moing que, peut etre, l'Esperit Saint, qui parlait para la bouche du prophete, n'ait voulu donner a cette expression aucun sens material ou spatial, mai exclusivemente un sens spirituel. De cette facon de penser, je n'ecrirai rien pur le moment.

de conceptos, valores y acciones contradictorios sobre el lenguaje, la memoria y el espacio porque el poder social y político legitimó el diferencial epistémico y ontológico: por un lado, la coexistencia *entre* castellanos y amerindios y, por otro, *en* las poblaciones a las que se imponía una gramática se escribían en castellano las memorias mantenidas oralmente en lenguas indígenas. El despojo legalizado construyó la experiencia fronteriza para los despojados y la ceguera civilizadora para quienes legalizaron (y legalizan) el despojo y la represión.

La estrategia de Ricci ilustra cómo los centros étnicos podían ser divididos en etno/sagrados (o ideológicos) y geométricos. Su actitud no solo reveló las diferencias entre los dos; también sugirió que uno (el segundo) era preferible al otro (medio siglo más tarde René Descartes lo llevaría a la filosofía). En el siglo XVI la colonización del espacio de la lengua y la memoria tomó la forma de un proceso evolutivo en el que ciertos tipos de imágenes territoriales (y gramáticas y formas de registrar el pasado) se consideraron preferibles a otros. Las diferencias se tradujeron en valores. Lo que Pagden (1982) describió como el origen de la etnología comparada podría reformularse como *negación de la coetaneidad* (Fabian 1983). Durante el siglo XVI ocurrió en Europa una transición en la organización del espacio que incidió en la concepción y evaluación del tiempo. Fabian sugirió esta transición, como se muestra en las *Figuras 5.20a* y *5.20b*; sin embargo, puesto que la situó entre los finales del XVIII y los principios del XIX dejó dos siglos y medio sin explicar. La negación de la coetaneidad ya se había implantado en el siglo XVI. De hecho, ¿que ocurrió entre la época cuando Mandeville se preguntaba sobre el conflicto entre dos conceptos diferentes del espacio (véase la nota 180) y la época de finales del XVIII y principios del siglo XIX en Inglaterra, el ejemplo paradigmático de Fabian?

Lo que sucedió fue un largo proceso intelectual que Maravall (1963) reconstruyó bellamente como el surgimiento de la idea de "progreso" en el Renacimiento europeo[188]. Maravall destacó la importancia de los "descubrimientos" para la consolidación de las diferencias y la necesidad de integrar una cuarta parte del mundo en una conciencia europea. Así, no solo el concepto de experiencia se volvió crucial en el vocabulario de la época; la idea de progreso también comenzó a surgir en la comparación entre lo antiguo y lo moderno y ocupó una gran parte de la vida intelectual y de la energía del Renacimiento tardío. La colonización del espacio (de la lengua, de la memoria) fue marcada por la creencia de que las

---

188 Maravall (1963) opuso la tésis desarrollada por Bury (1932) según la cual la idea de progreso, una invención del siglo XVIII, no se podía encontrar en el Renacimiento. También opuso la afirmación más radical de Nisbet (1980) de que el Renacimiento careció de un sentido de progreso. En el contexto de mi argumento la idea de progreso surgió en el campo de la escritura alfabética, la concepción de la historia y la cartografía en conjunto con la negación de la coetaneidad. La idea de progreso de Bury y Nisbet parece corresponder, en gran medida, a su formulación en el siglo XIX. Un ejemplo clásico es Morgan (1910). Para un análisis más reciente de la idea de progreso véase Hopper (1991).

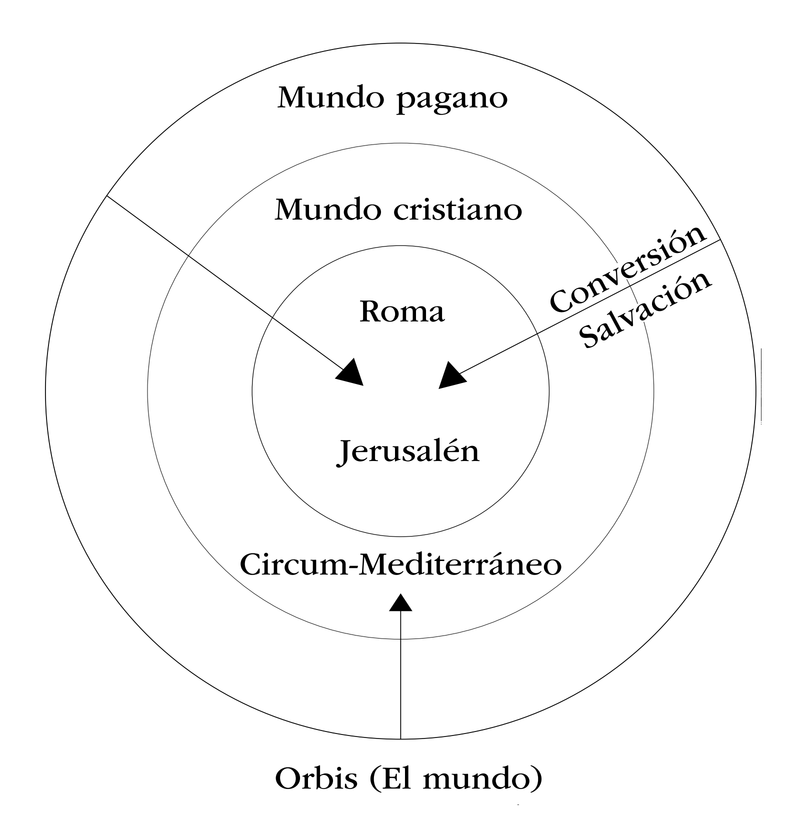


Figure 5.20a. Tiempo-espacio no moderno.

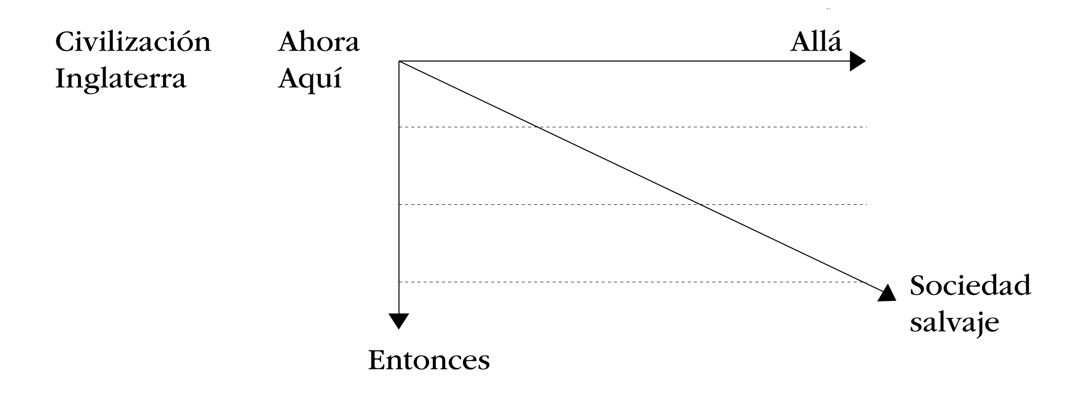


Figure 5.20b. Tiempo-espacio de la modernidad.

diferencias se podían medir en valores y los valores en una evolución cronológica. La escritura alfabética, la historiografía Occidental y la cartografía se convirtieron en parte integrante de un marco más amplio de la mente en el que lo regional podía ser universalizado y tomado como criterio para evaluar el grado de desarrollo del resto de la raza humana. El punto de vista supuestamente progresista adoptado por los misioneros y letrados en el siglo XVI se manifestó en términos de la difusión de la religión correcta, las buenas costumbres y las formas correctas de aprender. Este punto de vista fue complementado por el concepto de evolución, que siguió influyendo en las humanidades y las ciencias sociales en el siglo XIX.

Observaciones finales

En este capítulo argumenté que las mutaciones humanas no se mueven, necesariamente, *desde* la racionalización étnica del espacio *hasta* la racionalización geométrica; que la cartografía no surge, de repente, como una empresa racional a partir de anteriores organizaciones irracionales; y que la historia no surge del mito. Hice un esfuerzo para demostrar que hay ordenamientos territoriales co-existentes en diferentes formas, intensidades y diferenciales de poder. La racionalización geométrica del espacio que tuvo lugar durante el siglo XVI, en el contexto de una transformación epistémica mucho más amplia en Europa occidental, no reemplazó las racionalizaciones étnicas pero sí las redistribuyó de manera significativa: primero, reteniendo un centro étnico (España, Roma) pero descentrándolo y absorbiéndolo en el centro geométrico que instituyó la universalidad geométrica eurocentrada (eso fue lo que hizo Ricci); segundo, ignorando las conceptualizaciones territoriales co-existentes como si no existieran, borrándolas con el mapeo planetario controlado por actores e instituciones europeas (eso fue lo que hizo López de Velasco). Sin embargo, la confrontación con las interferencias de quienes eran invadidos en su cotidianidad mostró (a quien quería verlo) lo que las empresas imperiales ignoraban: que las cosmografías y cosmologías co-existentes no habían sido suprimidas o sustituidas por la cartografía Occidental (eso fue lo que hicieron los chinos y los amerindios). Los enfoques comparativos y la hermenéutica pluritópica pueden ofrecer, entonces, un desenganche del modelo evolutivo y unilinear darwiniano (que explica el funcionamiento del sistema natural y los cambios en la vida) en las ciencias sociales y las humanidades. La expresión de Fabian *negación de la coetaneidad*, que utilizó para describir este proceso, necesita un cambio de perspectiva en las políticas de investigación intelectual y un desplazamiento hacia la *negación de la negación de la coetaneidad*, lo cual significa la digna afirmación de lo que la modernidad niega. En este capítulo y en los anteriores argumenté a favor de ese desplazamiento y lo reiteraré en el capítulo siguiente, el último del libro.

Capítulo 6
Poner América en el mapa: la cartografía y la colonización del espacio

Devolver la dignidad a los centros desplazados

Que las tierras y los pueblos desconocidos para un observador europeo debían ser llamados "Nuevo Mundo" simplemente porque no tenía conocimiento previo de ellos trae a primer plano la cuestión más amplia de la arrogancia y el etnocentrismo de los observadores para quienes lo desconocido no existe. El malentendido fue compañero de la colonización. Una vez que algo se declaró nuevo y que la imprenta lo consolidara, se forjó y fue asentando la idea, acompañada por la importancia del libro impreso, de que lo que no era nuevo para los habitantes del Nuevo Mundo debería ser nuevo, no obstante, para quienes así lo declaraban. La colonización del espacio y el lugar siguió patrones similares a los de la colonización del tiempo y la memoria, ya discutidos en los capítulos 3 y 4. La presuposición de que la historia se registró en términos alfabéticos y de que *res gestarum* era indistinguible de *res gestae* complementó la idea de que los aztecas, mayas e incas no habían mapeado el espacio. Entre los misioneros castellanos había disidentes, por supuesto, pero no eran suficientemente fuertes como para reemplazar las versiones más aceptadas y poderosas de lo que era la historia y de las descripciones visuales (*tabula* y *descriptio*, más tarde llamados "mapas") que implicaban. La colocación de América en el mapa y la administración de las Indias Occidentales son casos de territorialidades coexistentes y de relaciones de poder que hacen posible la supresión de la una por parte de la otra.

En el capítulo anterior enfaticé las transformaciones epistemológicas que ocurrieron cuando el cristianismo y el mercantilismo introdujeron nuevas dimensiones sobre las territorialidades anteriores y coexistentes de civilizaciones superiores o semejantes (China, Mesoamérica, los Andes, la Europa cristiana medieval). La transformación no significó la supresión para quienes habitaban territorialidades desconocidas por los europeos sino una redistribución de las relaciones de poder entre la creación de territorialidades hispánicas y la supresión de las existentes. Se ha sugerido que uno de los cambios más importantes introducidos con el ascenso del capitalismo fueron las concepciones territoriales que vaciaron los espacios (López de Velasco es un buen ejemplo de ello) y oscurecieron las fuentes de poder

al multiplicar el aparato burocrático —la Corona, el Consejo de Indias y la Casa de Contratación son buenos ejemplos al respecto (Sack 1986:28-51). Estas nuevas dimensiones territoriales no ocultaron otras alternativas pero las dominaron en el ámbito internacional. La primera parte de este capítulo está dedicada a los esfuerzos realizados por los letrados y geógrafos europeos para poner América en el mapa. Los indígenas y los africanos no participaron en esta aventura. La segunda parte está dedicada al mapeo, nominación y administración de las Indias, una de las principales responsabilidades del Consejo de Indias. La tercera parte trata con la conceptualización territorial y el "mapeo" desde la perspectiva de civilizaciones originarias, un *locus* de observación (perspectiva, cosmosentido, epistemología y hermenéutica) reprimido que es, al mismo tiempo, un *locus* de enunciación (habla, escritura, pintura). En la perspectiva de las civilizaciones originarias la territorialidad impuesta consistió en reemplazar su centro (Cuzco, Tenochtitlan) y, por lo tanto, vaciar el espacio. La memoria que pudo haber sobrevivido entre los amerindios sobre la territorialidad (como una forma de gobernar que definía las relaciones sociales y organizaba las poblaciones) les instó a negociar la nueva realidad de burocracias complejas, a acostumbrarse a tener su espacio vaciado o negado y a entender las nuevas y disfrazadas fuentes de poder. Los mapas de Guamán Poma evidencian el significado de habitar las fronteras, una experiencia ajena tanto a Velasco y Sahagún como a Ricci[189].

La imagen de la Tierra que podía tener un europeo educado en el siglo XV se puede inferir por el mapa de Enrico Martello, compuesto hacia 1490 (*Figura 6.1*). El mapa nos invita a imaginar que una persona hipotética, que vivía en Roma hace unos quinientos años, podía suponer que la distancia entre el extremo oeste (la Península Ibérica) y el extremo oriente (Japón y las costas de la China) era la misma tanto en la parte visible como en la parte posterior (invisible) del mapa. Nuestra persona hipotética podría haber conjeturado que el este podía ser alcanzado navegando al oeste y que la distancia entre oeste y este en el lado desconocido era similar a la distancia entre ellos en la parte conocida del mapa. De acuerdo con este cálculo esa persona hipotética habría pensado que el centro de la parte conocida de la Tierra era un punto hipotético a medio camino entre el oeste y el este y entre el norte y el sur.

El centro del mundo no siempre se había determinado de esa manera. Unos siete siglos antes del mapa de Enrico Martello un cristiano educado podría haber tenido una imagen diferente del mundo y de su centro, como ilustran los mapas O/T que discutí en el capítulo anterior (e.g., Lanman 1981; Woodward 1985, 1987).

En los mapas O/T el travesaño de la T diagrama el Don, el Nilo, el mar de Azov y otros cuerpos de agua. Estas masas de agua separan Asia de África y Europa,

189 Un par de años después de publicada la edición en inglés de este libro, en 1995, mi colega y amigo Bruce Lawrence me llamó la atención sobre un artículo del conocido historiador del Islam Marshall Hodgson (1993:29-34) sobre el simbolismo del "centro".

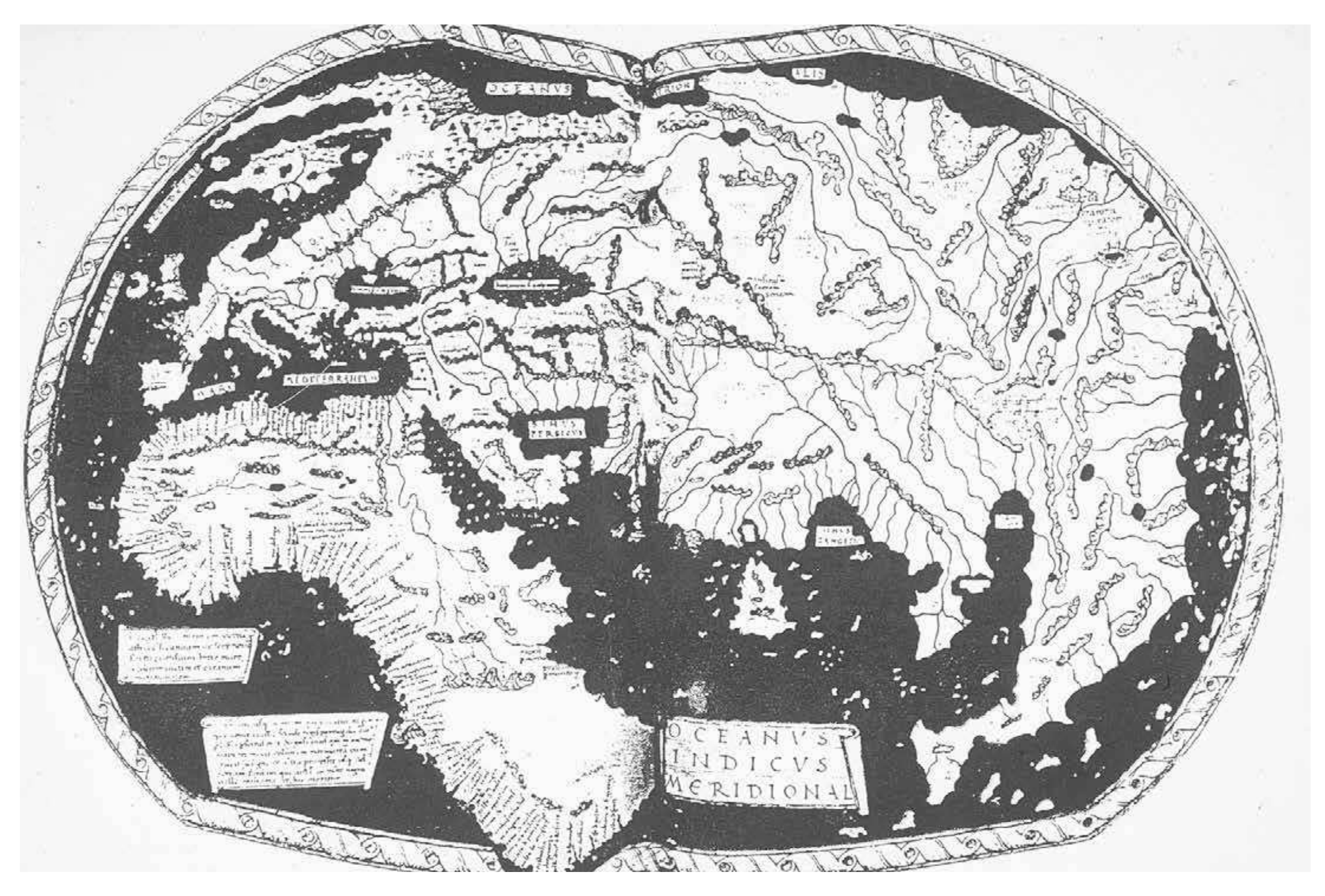


Figura 6.1. Una perspectiva europea del mundo antes de las exploraciones atlánticas: el mapa del mundo de Martello.

mientras que el vástago de la T representa al Mar Mediterráneo que separa África de Europa. El travesaño y el vástago se unen en el centro del círculo, donde se encuentra Jerusalén. Estos mapas no fueron necesariamente dibujados con el propósito de transmitir conocimiento geográfico porque el centro del mundo no se había determinado geográfica sino ideológicamente.

Sin duda sería un error pensar que el mapa de Martello a finales del siglo XV tenía el mismo poder de convicción que un mapa del mundo tiene hoy para nosotros. Sería más exacto creer que se trataba de una de muchas formas de diagramar el mundo, sin importancia particular para los miembros de las culturas no europeas. Es decir, *solo* en Europa el mapa del mundo de Martello fue significativo. Nuestro hipotético europeo educado tenía derecho a creer que el mapa de Martello diseñaba el mundo tal como era. Por la misma lógica se debía suponer que los chinos tenían el derecho de creer que el mundo tenía la forma de un conjunto de rectángulos anidados con centro en Beijing o, más tarde, que estaba centrado en el Pacífico en lugar del Atlántico y que el centro seguía siendo Beijing, como también he señalado en el capítulo anterior.

Pero nada de esto era conocido por el hipotético observador europeo, que vivía con las imágenes proporcionadas por Martello o los mapas cristianos O/T. Como para cualquier observador que habitaba otros imaginarios, así era el mundo. Para una persona que habitata el mapa O/T y coexistía con la geocosmografía China esta no existía de la manera como la concebían los chinos sino en la forma como había sido conceptualizada por los europeos (e.g., Asia en el mapa O/T). En ese momento Europa era irrelevante para los chinos. Por otra parte, Anáhuac y Tawantinsuyu no existían porque no estaban en el horizonte europeo, solo en el horizonte de las personas que habitaban allí. Los chinos parecen haber tenido ideas más vagas acerca de Europa que los europeos acerca de China; esto no debe interpretarse, necesariamente, como menos conocimientos sino, más bien, como menos necesidad de saber. Los aztecas, incas y mayas, por otro lado, eran tan ignorantes acerca de la existencia de Europa como los europeos sobre la existencia de Anáhuac o el Tawantinsuyu. El mundo, sin embargo, existía en su diversidad a pesar del desconocimiento mutuo entre los miembros de diferentes culturas. Es importante recordar que cada cultura se puso en el centro del mundo y quien pertenecía a esa cultura "naturalmente" creía que esto era así. Nuestro hipotético observador europeo era solo un observador entre muchos, con un conocimiento de las partes del mundo y sus configuraciones diferente al de otras culturas.

Comienza la invención europea de un *Orbis novus*

Hacia 1493, unos tres años después de la publicación del mapa de Martello, la imagen que un europeo educado pudo haber tenido de la parte invisible de un mapa podría

ser ilustrada con el dibujo que ha sido atribuido a Colón (*Figura 6.2*)[190]. Para quienes estaban estrechamente relacionados con la aventura de Colón y tuvieron la oportunidad de ver el diseño este fue el momento cuando comenzó a emerger una imagen visible en el costado invisible del mapa y, por lo tanto, en la conciencia de nuestro hipotético observador europeo. El proceso inverso también fue cierto, aunque no ha sido tan bien documentado como la perspectiva europea. ¿Cómo surgió en la conciencia de aztecas, mayas e incas la idea y la imagen de personas y tierras desconocidas? ¿Cómo encajaron el "Viejo Mundo" (Europa, Asia, África) en sus imágenes cosmográficas y cosmológicas? No lo sabemos a ciencia cierta. Debido a que este punto de vista se ignora en gran medida es fácil creer que simplemente no existió. Tal vez una de las razones para que esto ocurra es que los habitantes de los Pueblos Originarios y las grandes civilizaciones del llamado Nuevo Mundo no tuvieron mucha oportunidad para entender todo esto. Los sabios, los gobernantes y las personas educadas de Mesoamérica y los Andes no tuvieron la oportunidad o el tiempo para adaptar su visión del globo comparable con la manera como los castellanos adaptaron el Nuevo Mundo a sus conocimientos cosmográficos y cosmológicos. Los europeos estaban mucho mejor preparados para registrar, organizar y difundir nueva información. Un ejemplo de ese proceso fue la adición de una cuarta parte de la Tierra a las tres ya existentes en su mapa O/T.

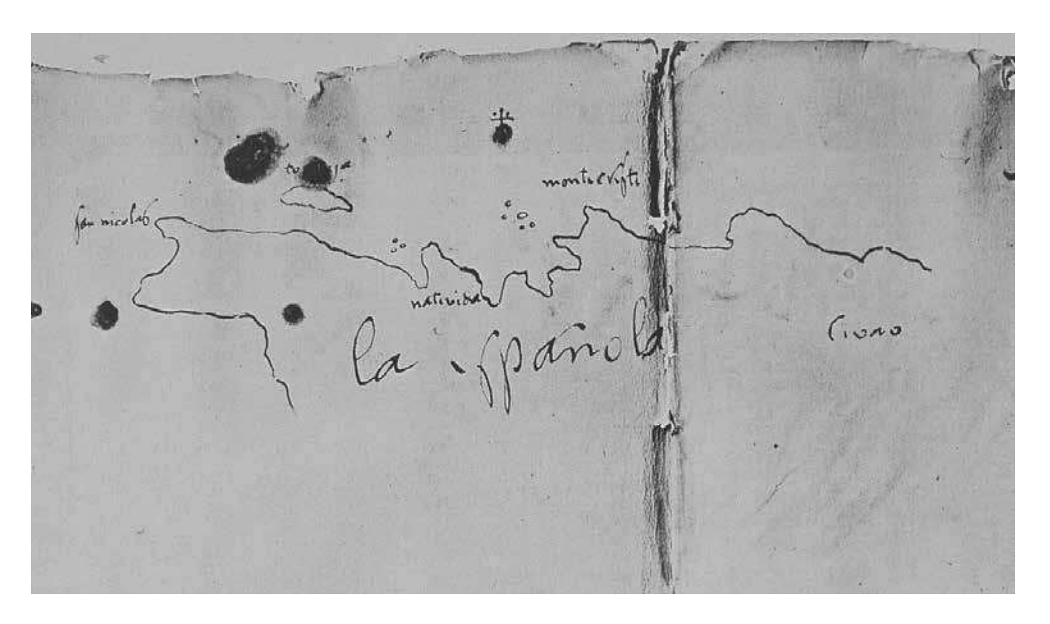


Figura 6.2. a. Espacios indefinidos: Costa de La Española, atribuido a Colón (1492).

190 Un relato más detallado de los mapas, de Colón y de la era del descubrimiento se encuentra en Nebenzahl (1990).

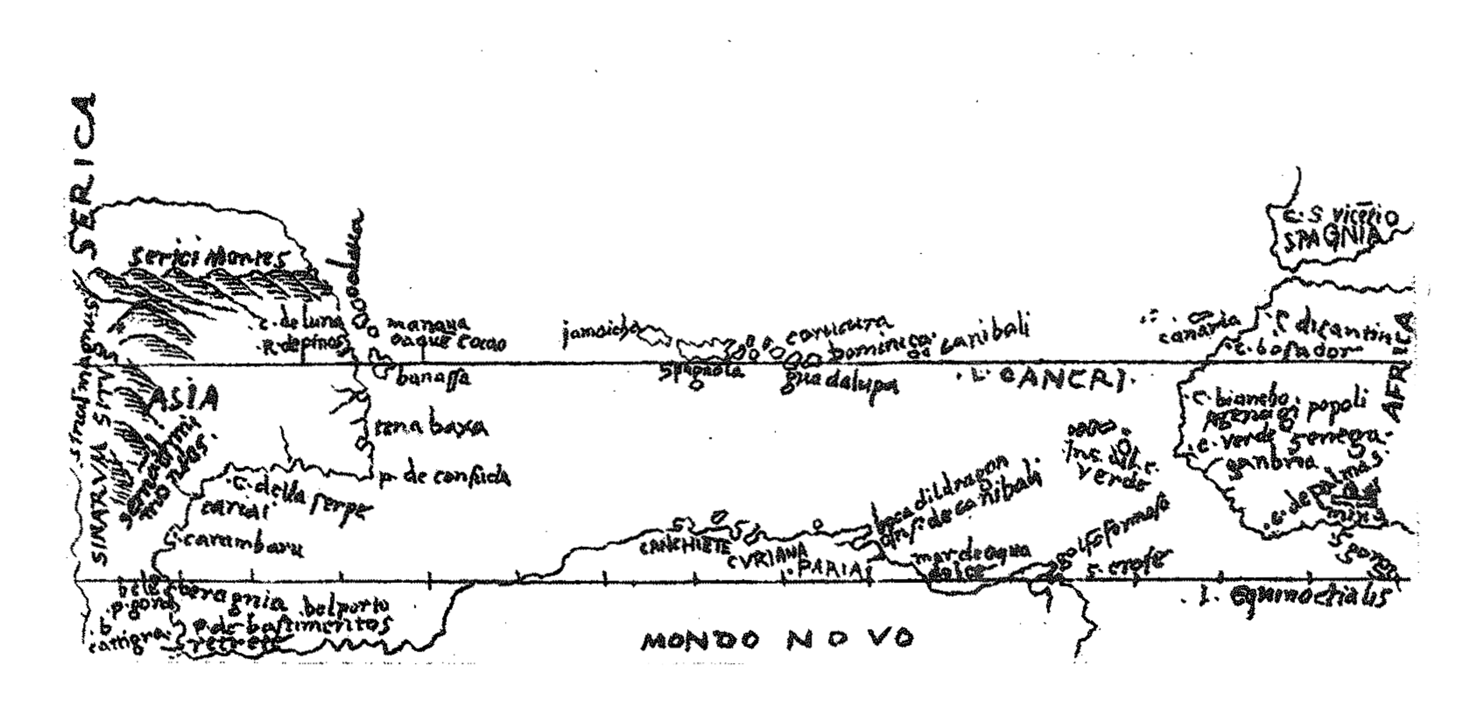


Figura 6.2. b. Ilustraciones de las cartas de Colón, traducidas al italiano (ca. 1506).

Al historiador y filósofo mexicano Edmundo O'Gorman debe darse crédito por la idea fundamental de que América no fue descubierta sino inventada. El convincente argumento que desarrolló para apoyar su teoría ofrece una contraparte a nuestro hipotético observador europeo. O'Gorman talló un nuevo nicho donde podía localizarse otro observador cuya conceptualización sería distinta a la del primero y viceversa. Mientras que el hipotético observador europeo asumía que su punto de vista correspondía con *el* punto de vista o con el mundo como realmente era O'Gorman redujo tal perspectiva a su justa dimensión. Su principal contribución fue hacernos pensar en los términos que he estado argumentando desde el principio de este capítulo y de este libro: que América no era una entidad existente en medio de un océano desconocido, esperando ser descubierta, sino que fue una invención europea. Esa invención significó apropiación y expropiación tanto de tierras como de sentidos. Ciertamente la masa de tierra existía y también las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas, sus concepciones territoriales y sus relaciones con el cosmos pero estas civilizaciones no eran "americanas" porque América no existía como una manera de concebir las cuatro partes del mundo.

La creciente conciencia europea de una parte hasta entonces desconocida de la Tierra se convirtió en un factor decisivo en el proceso de integración de lo desconocido a lo conocido, que también transformó la configuración de lo conocido. En el proceso de describir la aparición, en su horizonte, de lo no conocido nuestro hipotético observador ayudó a redefinir el concepto del yo-mismo, es decir, ayudó a construir la idea de Europa en el proceso de inventar su diferencia —un Nuevo Mundo. Así, más que un observador hipotético colocándose en una Europa bien definida y descubriendo una América desconocida lo que tenemos es un largo proceso en el que la invención de América obligó a una redefinición de Europa y su lugar en el mundo. La colocación de América en el mapa también significó la redefinición de Europa y las tres configuraciones continentales que se muestran en los mapas de O/T. Echemos un vistazo más de cerca a algunos aspectos de este proceso dual de la invención de América y la redefinición de Europa.

Hacia 1507 o 1508 (unos diecisiete o dieciocho años después de la publicación del mapa de Martello) Johannes Ruysch (nacido en Amberes pero de familia alemana) publicó en Roma *Universalior cogniti orbis tabula ex recentibus confecta observationi* (*Figura 6.3*). Este mapa fue publicado solo cuatro años después de la carta de Américo Vespucio, hoy conocida como *Mundus novus* (1503), en la que introdujo la idea de que la masa de tierra que se extendía al sur de lo que hoy son Cuba y Santo Domingo (y que en aquel momento era el territorio de taínos y arawaks) no era la costa de Asia sino una parte desconocida del planeta. Vespucio lo llamó "novus" en lugar de mundo "desconocido". Una vez más, nuestro hipotético observador europeo mostró su arrogancia inconsciente y su profunda creencia de que lo que para él no era conocido tenía que ser, por fuerza, nuevo; o que lo que él no conocía simplemente no existía. La *Tabula* o mapa del mundo de Ruysch se construyó bajo las mismas premisas.

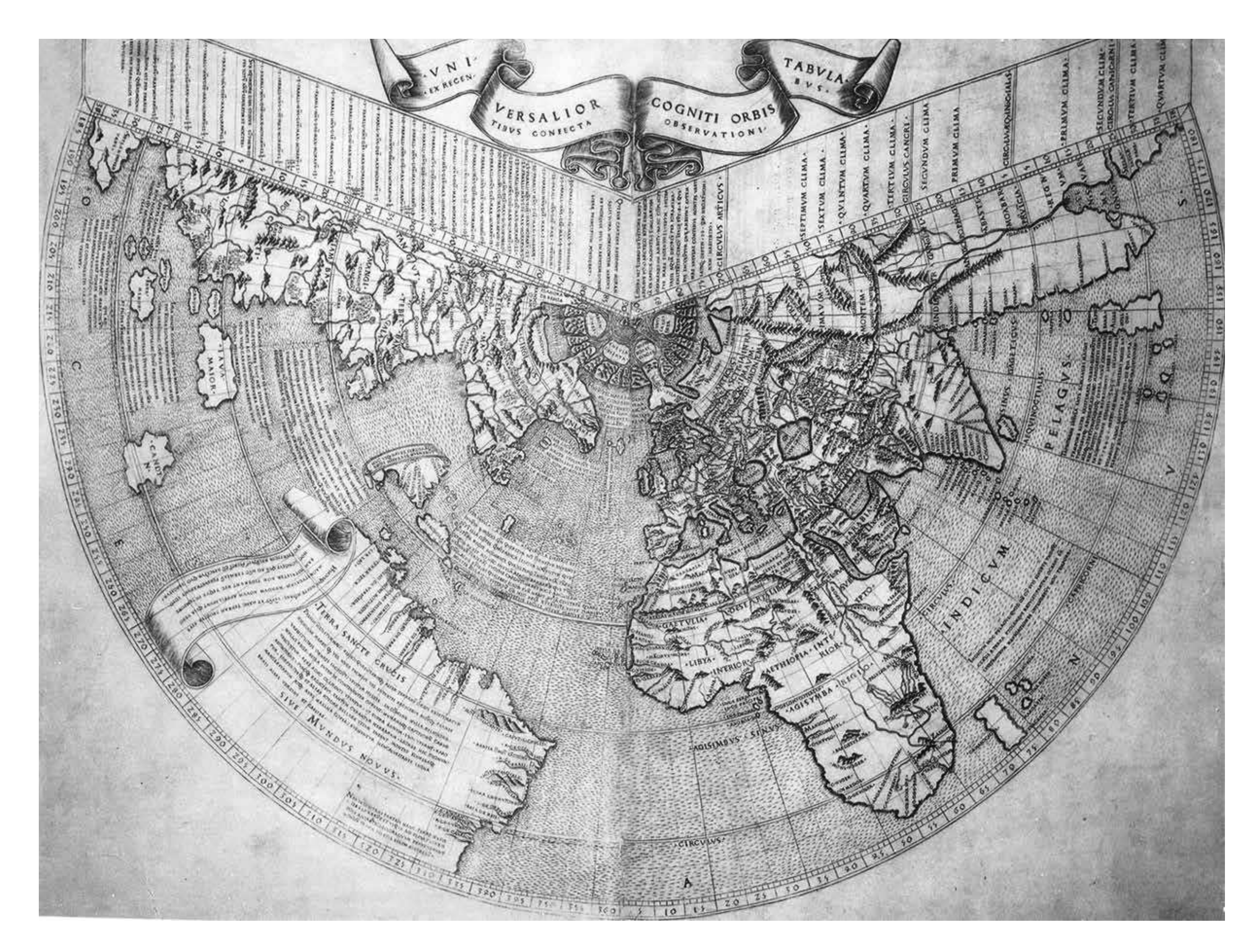


Figura 6.3. La imaginación del espacio y los lugares: *Universalior cogniti orbis* de Ruysch.

Mirando el mapa ahora y pensando en qué tanta información nueva tenía un observador europeo a principios del siglo XVI para cambiar su imagen del mundo uno puede notar, en primer lugar, que en la *Tabula* de Ruysch solo está diagramada la América del Sur actual, que se encuentra debajo de Santo Domingo y Cuba (o Hispaniola e Isabela). En segundo lugar, se puede observar que la Tierra ha sido identificada como "Terra sancte crucis sive mundus novus". El hecho de que este mapa fuera impreso en Roma y que las tierras que se estaban explorando fueran identificadas como "Tierras Santas, de ahí Nuevo Mundo" muestra que estaba lejos de ser geográfica y políticamente neutral; sin embargo, en términos geográficos debo señalar lo cerca que —para el hipotético observador europeo— el Caribe y el "Nuevo Mundo" estaban de la costa de Asia.

Entre 1503 y 1520 Martin Waldseemüller, un letrado que sugirió el nombre de América en honor de Vespucio, publicó *Tabula terre nove* en Estrasburgo (*Figura 6.4*). Debajo de Hispaniola e Isabela (Santo Domingo y Cuba) podemos ver el norte de Colombia y Venezuela, emergiendo como de un sueño. Waldseemüller también usó el nombre de Terra Nova (*terra* era menos presuntuoso que *mundus*) y mostró más detalles que los que vimos en el mapa anterior (*Figura 6.3*). Además, Waldseemüller fue más específico y distinguió entre lo que ahora conocemos como Sur y Centro América. Eso no fue todo, sin embargo, porque no solo colocó la *terra nova* geográficamente en el mapa; también la integró cultural y conceptualmente en la imaginación de nuestro observador hipotético: mostró animales salvajes y personas desnudas que vivían en la selva como características distintivas de la *terra nova*, que solo unas décadas antes era desconocida para los observadores europeos.

En 1520 Pedro Apiano publicó *Tipus orbis universalis*, siguiendo una proyección ptolomeica pero con forma de corazón (*Figura 6.5*). Esta vez el nombre escogido fue América en vez de Mundus Novus o Terra Nova. El cambio de nombres muestra, una vez más, que América no era algo determinado esencialmente y esperando ser descubierto. El proceso de nombrar da un indicio de esa invención: la integración de lo desconocido a lo conocido en la expansión y consolidación de la mente europea. Hay que recordar que cuando Waldseemüller y Apiano imprimieron sus mapas México/Tenochtitlán aún no había sido conquistado por Cortés; sus cartas no habían sido publicadas y aún no circulaba información sobre los aztecas entre los estudiosos y letrados europeos.

En 1540 fue publicado uno de los primeros mapas detallados que representó a América como una masa de tierra que se extendía desde el Polo Norte hasta el Polo Sur. Fue llamado *Novus orbis* y su autor fue el conocido cartógrafo Sebastian Münster (*Figura 6.6*). La distancia desde la costa asiática no era conocida o no fue considerada relevante puesto que Japón (Zipangus) fue localizado demasiado cerca de la costa de México. El nombre *Novus orbis* solo se dio a la parte del sur. La tierra de los caníbales que vimos en el mapa de Waldseemüller fue localizada en la misma área de los animales salvajes y de los pueblos que vivían en la selva.

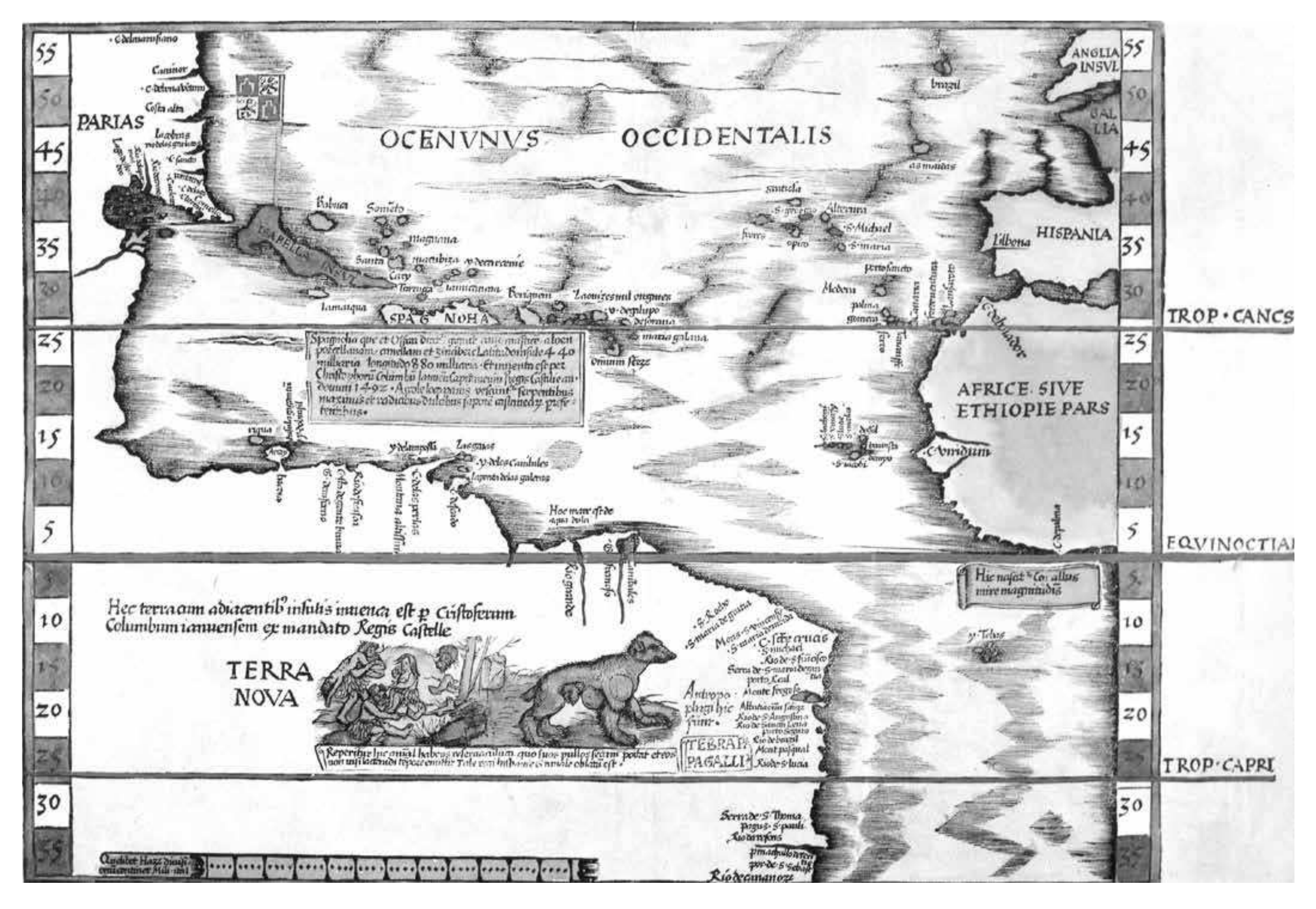


Figura 6.4. *Tabula terre nove* de Waldseemüller (1513).

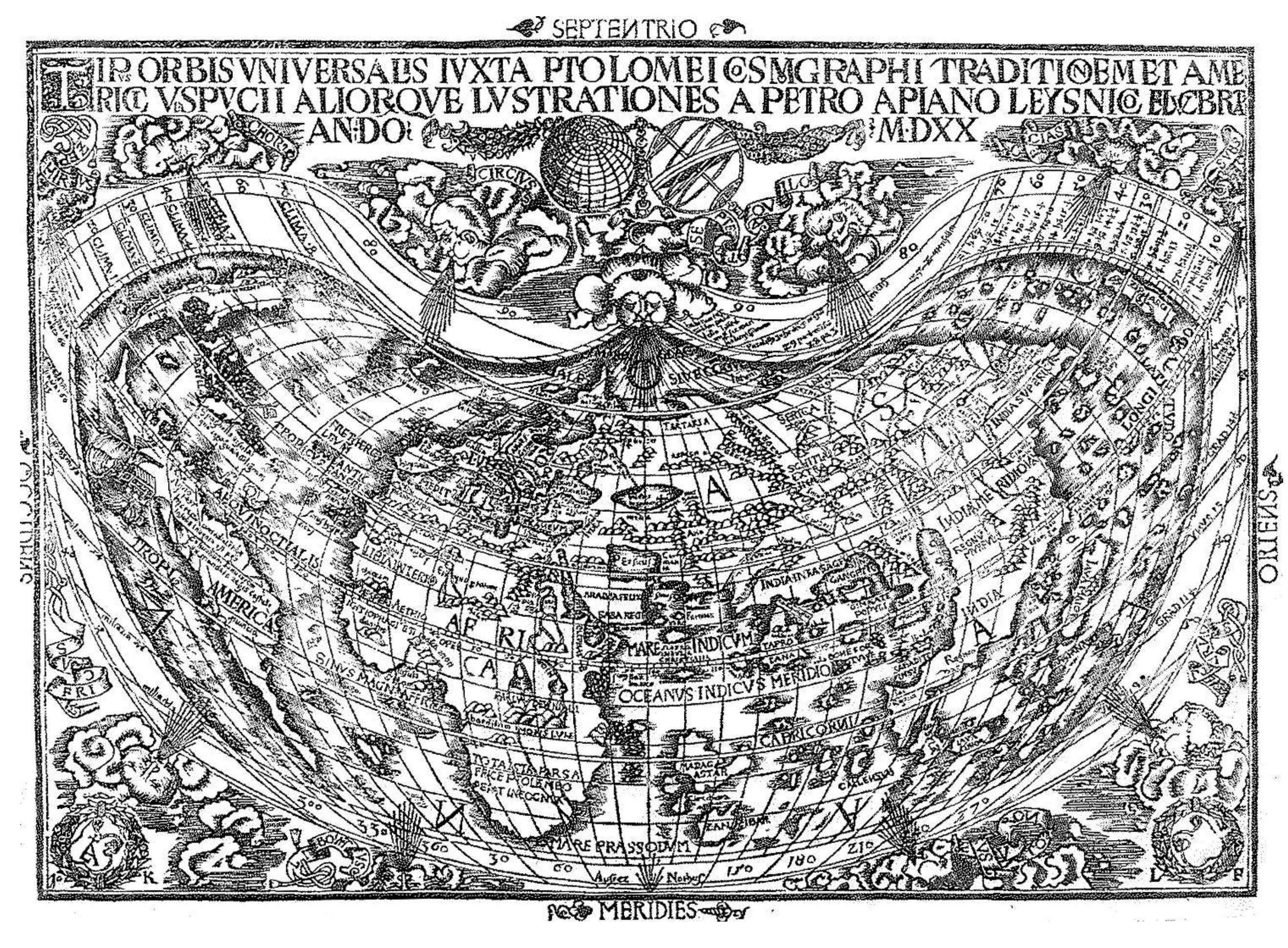


Figura 6.5. *Tipus orbis universalis* de Apiano.



Figura 6.6. *Novus orbis* de Münster (1540).

Una pierna y una cabeza, que cuelgan de las ramas, fueron cuidadosamente dispuestas para empezar un fuego.

Hacia 1555 el mundo empezó a lucir para nuestro hipotético observador europeo como lo hace hoy en día para muchas personas en este planeta. Por razones teóricas y propósitos prácticos es interesante recordar que Carlos V regaló el mapa Agnese que se muestra en la *Figura 6.7* a su hijo Felipe II, quien habría de controlar el destino de España y de sus dominios por el resto del siglo. Pero no voy a seguir esta línea argumentativa. Estoy más interesado en subrayar el alcance de esta imagen del mundo y en clarificar por qué dije que para muchas personas en este planeta el mundo de hoy luce como lucía en los siglos XVI y XVII.

También para una persona educada en Japón y, probablemente, en una gran parte de Asia el mundo de hoy luce como lucía para una persona educada en el siglo XVI o XVII que se acostumbró al mapa de Ricci con el Pacífico en el centro. En realidad no hay mucha diferencia entre el mapa de Agnese y el mapa del mundo japonés que mostré antes (*Figura 5.5*), con la excepción de que América no está en el extremo occidental, donde se ha situado desde entonces, sino en el extremo oriental. Desde esa perspectiva Asia no es el Oriente, como fue construido por los intelectuales europeos desde el siglo XVIII (Said 1978), sino el centro del mundo. Para que existiera el orientalismo el centro del mundo (enunciado) y el centro de enunciación debían estar al oeste del oriente, es decir, en Roma primero y en el Meridiano de Greenwich luego. El Oriente, en consecuencia, es el Oriente desde la perspectiva de nuestro hipotético observador europeo y cristiano pero no, necesariamente, desde el punto de vista de las personas que viven en China y Japón, quienes —en el mapa de Ricci— percibirían América como el Oriente (el lugar donde sale el sol). El caso del Oriente y el orientalismo es muy diferente de la idea del Hemisferio Occidental, creada y promulgada por los intelectuales americanos con el fin de distinguir su territorio (y ellos también) de lo que Europa inventó e interpretó como Nuevo Mundo. Como ya he sugerido no fue solo geográficamente que América comenzó a ser colocada en el mapa. En el proceso también estuvo involucrada la política de nombrar y representar a los bárbaros, que mencioné brevemente con los ejemplos de Novus Orbis, Terra Nova y América, por una parte, y con el ejemplo de los caníbales, por la otra. Volvamos, entonces, a finales del siglo XV para rastrear algunos de estos pasos.

Poblar las fronteras con mundos imaginarios

Quizás el nombre de Harmann Schedel sea menos conocido para un lector contemporáneo que el título del libro que editó, *La crónica de Nuremberg*, un compendio muy leído en su época. El texto ha sido descrito como una amalgama de leyenda, imaginación y tradición ocasionalmente salpicada con hechos científicos

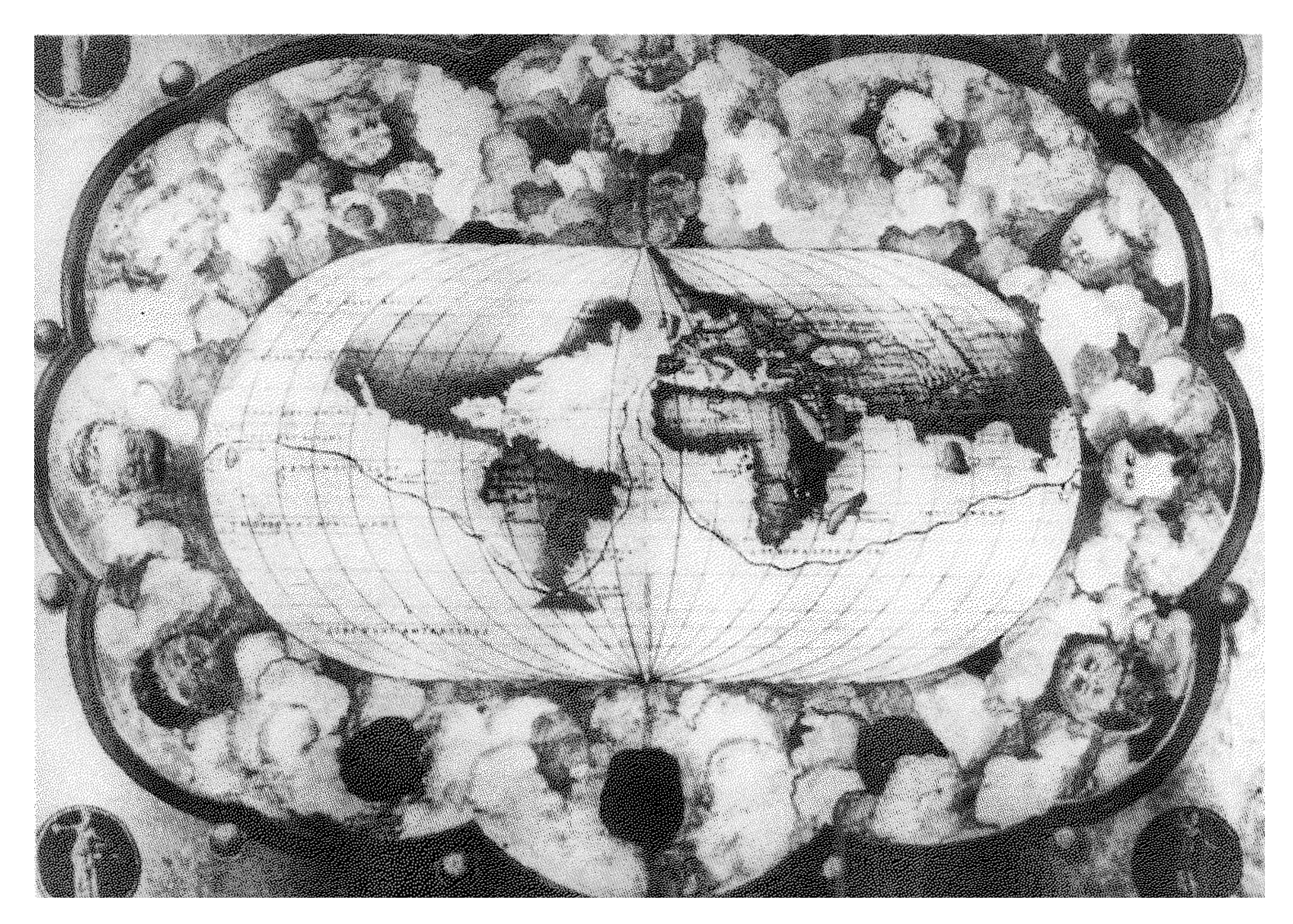


Figura 6.7. El mapa del mundo de Agnese (1546).

o auténticas piezas de aprendizaje moderno. Un mapa del mundo no podía faltar en una crónica de ese tipo en esa época (*Figura 6.8*). Su mapa del mundo, dibujado unos tres años después que el mapa de Martello, muestra una forma y proporción diferentes de las masas de tierra y agua, aunque la distribución de la tierra es similar en ambos mapas. España y la costa Atlántica de África fueron colocadas[191] en el extremo izquierdo, mientras que India y China están en la extrema derecha; sin embargo, el interés actual de este mapa no radica tanto en la diagramación del mundo como en los curiosos habitantes de sus confines. En el borde izquierdo del mapa hay criaturas y seres extravagantes que se creía habitaban en la zona más alejada de la Tierra: un hombre de seis brazos; un ser humano peludo con seis dedos, hombre o mujer; un centauro; un hombre de cuatro ojos; y un hermafrodita. En Europa de fines del siglo XV, como en China, se suponía que las esquinas exteriores del mundo estaban habitadas por ese tipo de criaturas o por bárbaros feroces. Tampoco es de extrañar que se dijera que Colón había oído hablar de gente con cabeza de perro y cola de cerdo.

Durante la primera mitad del siglo XVII el cartógrafo franco-alemán Willen Blaeu publicó *Americae nova tabula* (1630) como parte de su conocido atlas (*Figura 6.9*). Un cambio de nombre significativo puede ser notado en este mapa. Las partes norte y sur fueron llamadas *America Septentrionalis* y *America Meridionalis*, respectivamente. La imagen de los caníbales y de las personas con cabeza de perro dio paso a una perspectiva más humana de los habitantes de las tierras desconocidas, aunque la imagen menos civilizada no cambió. Los bordes del mapa fueron ilustrados con personas y ciudades de América. Una vez que se exploraron las partes desconocidas más exteriores de la Tierra no había razón para seguir creyendo que en ellas habitaban criaturas extravagantes. Por esa época nuestro hipotético observador europeo ya tenía una idea más concreta de los habitantes de América y también fue capaz de diagramarlos de manera más "realista". Entre 1626 y 1676, en Londres, John Speed publicó *America with those knowne parts in that unknowne worlde —both people and manner of building* (*Figura 6.10*). Se supone que Speed copió de Willen Blaeu la idea de ilustrar los bordes y mostrar figuras disfrazas, que copió de narrativas de viajes e ilustraciones publicadas con anterioridad. La tradición continuó en Amsterdam en 1639, cuando Janszoon Visscher publicó su mapa del mundo, en el que el borde adquirió una dimensión nueva y significativa en el proceso europeo de poner América en el mapa (*Figura 6.11*). Primero vamos a echar

191 Nótese que, intencionalmente, evito la palabra "representar", esencial (y digo bien) en la filosofía Occidental desde Platón en adelante, puesto que continúa confundiéndonos y haciéndonos creer que los signos representan algo que no es la construcción diagramática del signo sino otra cosa que no es él, a pesar de que esta ideología fue cuestionada por Wittgenstein, Borges, Foucault y Rorty. Sugiero a quienes escriben que cada vez que usen la palabra "representar" podrían evitarla con un simple ejercicio de descolonización del lenguaje, del conocimiento y del ser.

Figura 6.8. La invención del Otro: el mapa del mundo que ilustra la *Crónica de Nuremberg*.

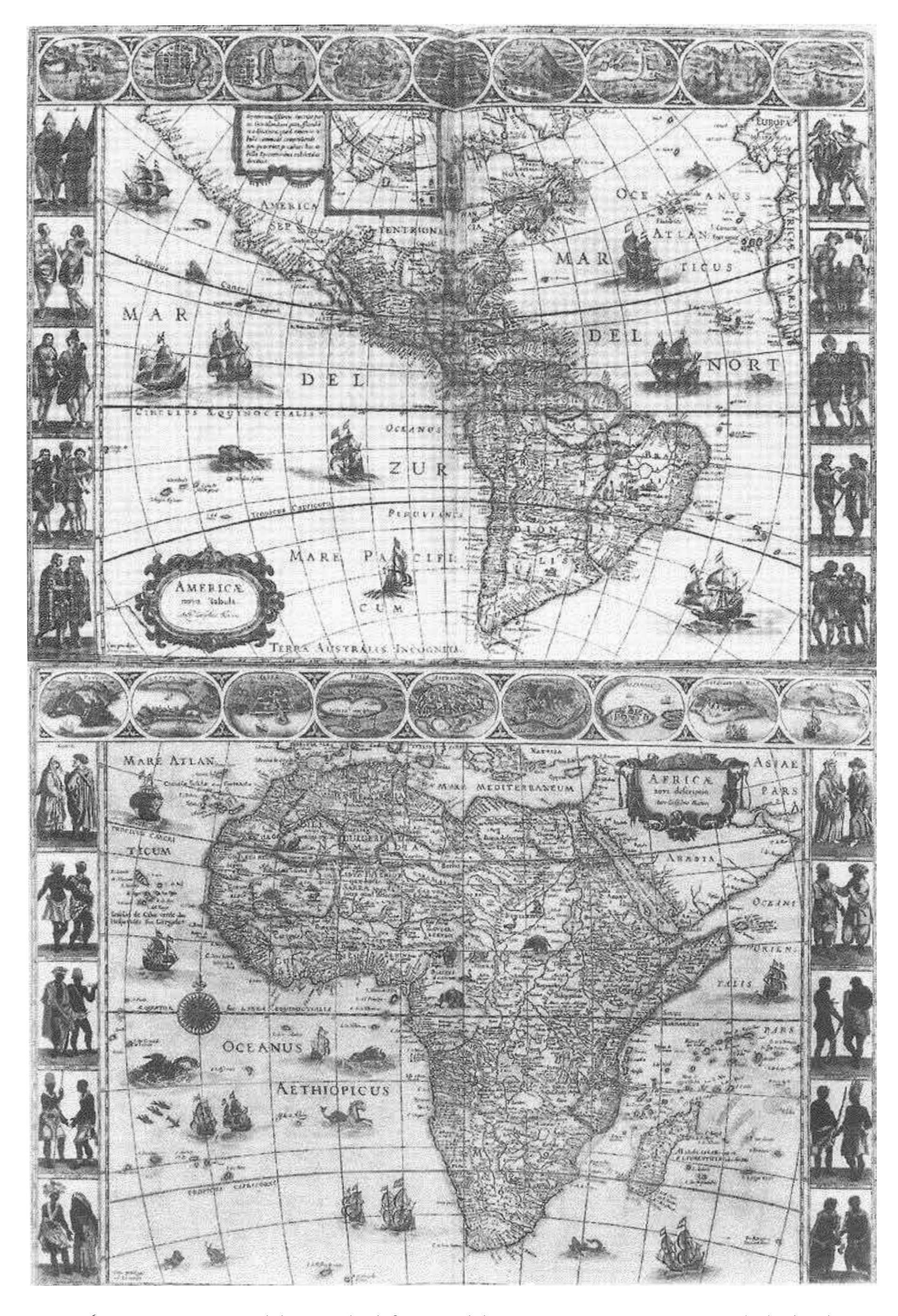


Figura 6.9. La imaginación del otro y la definición del yo-mismo: *Americae nova tabula* de Blaeu.

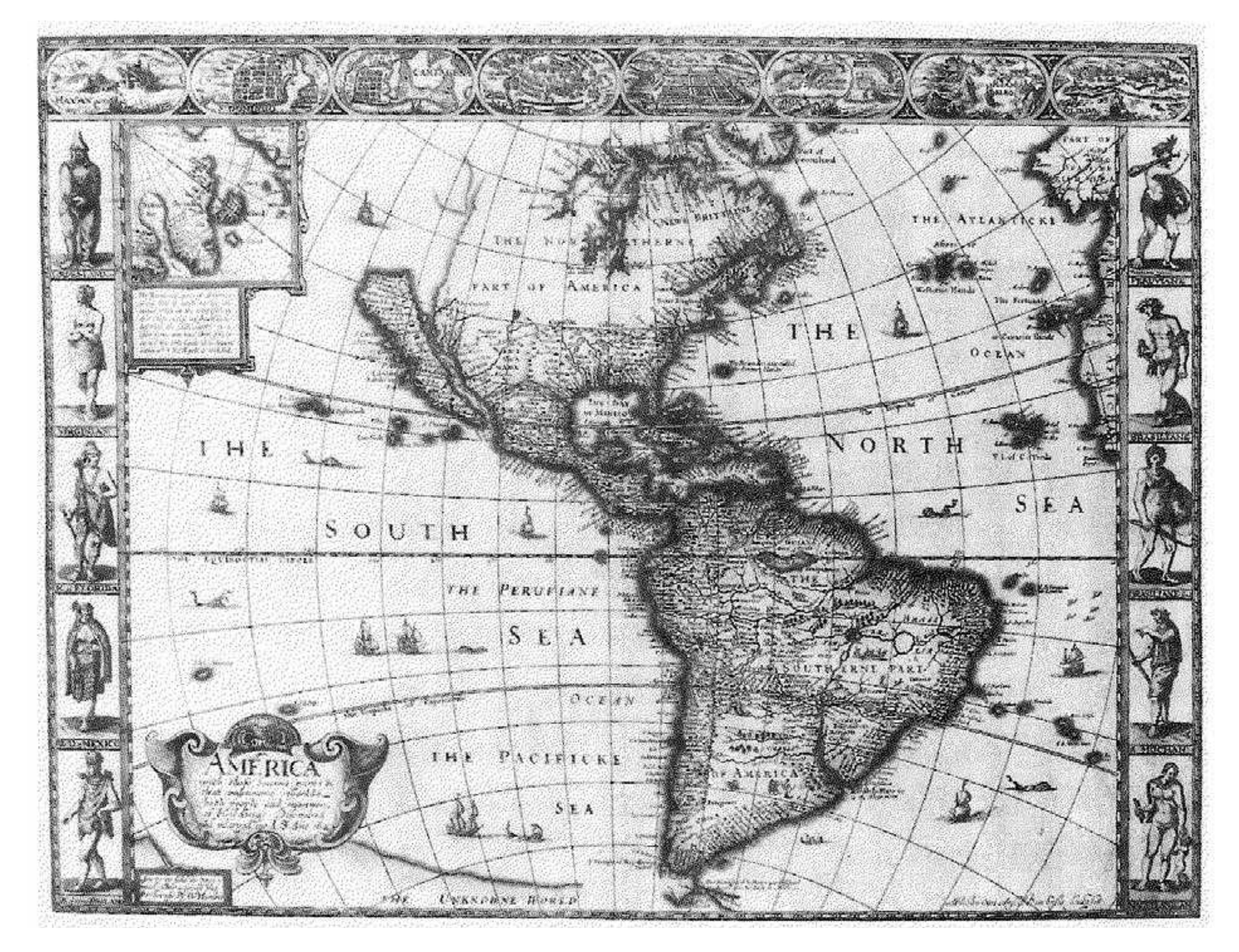


Figura 6.10. *America with those knowne parts in that unknowne worlde* de Speed (1627).

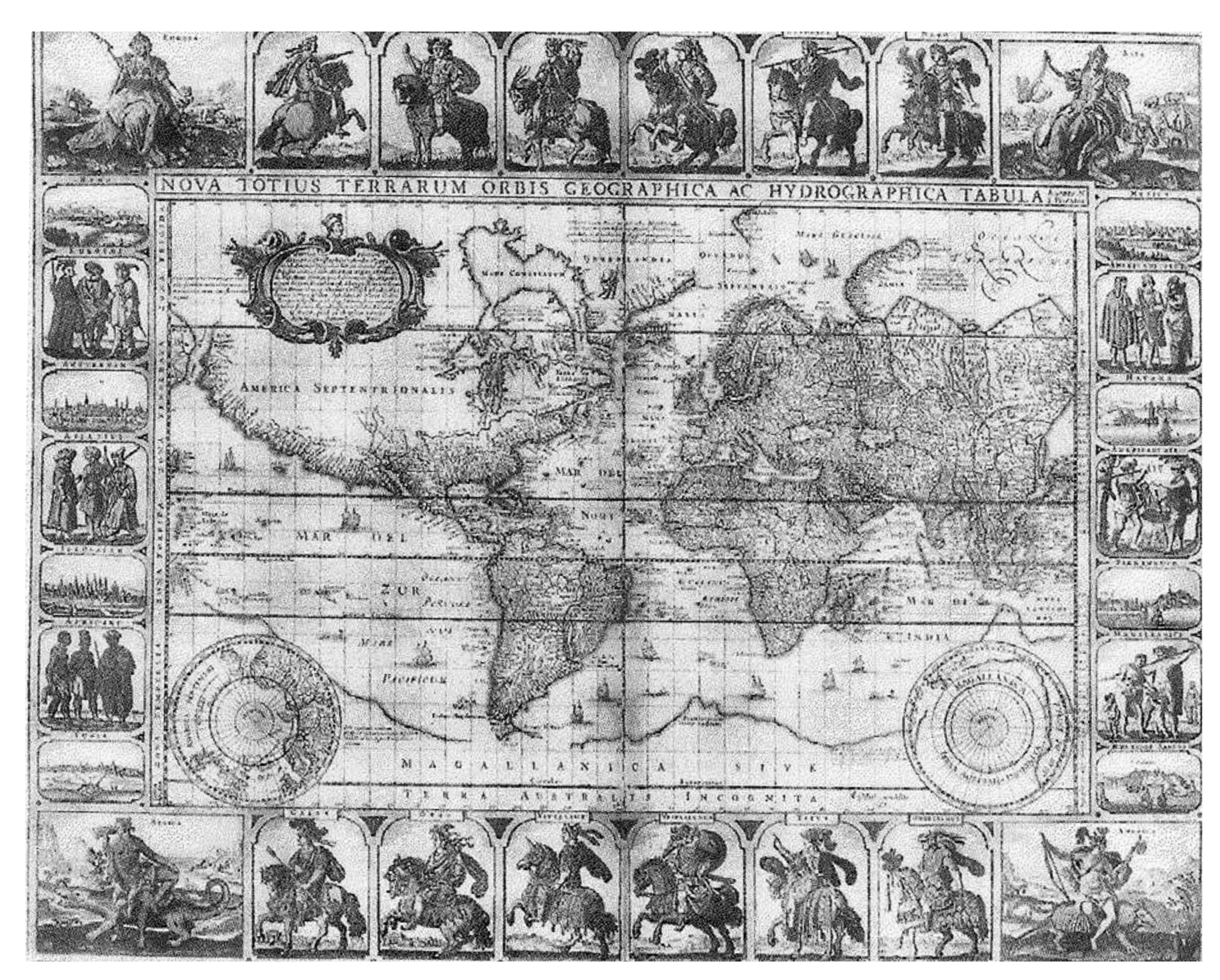


Figura 6.11. *Nova totus terrarum orbis geographica* de Visscher (1639).

un vistazo a las cuatro esquinas del mapa. Europa y Asia están ilustradas por damas bien vestidas mientras que África y América están ilustradas por mujeres semidesnudas. Si se compara la ilustración de Europa con la de Asia surge una diferencia en su posición. Europa está sentada en el suelo mientras que Asia está sentada sobre un camello. Mientras que Asia es similar a Europa puesto que ambas son damas bien vestidas se diferencian en la superficie sobre la que están sentadas; sin embargo, Asia es similar a América y África, ya que estas dos mujeres semidesnudas están sentadas sobre animales, como Asia, pero sobre animales menos dignos que el camello: un armadillo y un cocodrilo, respectivamente. Puesto que Asia está bien vestida se parece a Europa pero también se asemeja a África y América porque está sentada sobre un animal.

America, ilustrada como una mujer desnuda o semidesnuda con arco y flechas y, algunas veces, con una cabeza decapitada en sus manos, fue parte de la iconología de finales del siglo XVI y del siglo XVII que dio cuenta de la cuarta parte del mundo. El dibujo que se muestra en la *Figura 6.12* fue firmado por Cornelis Visscher, un pintor holandés de la primera mitad del siglo XVII. La inscripción bajo el retrato refiere a América como el más extraño de todos los continentes conocidos y afirma que las personas en América viven en la selva y sin leyes. Por qué el armadillo se conviertió en emblema (o, al menos, en uno de los más distintivos) es una historia que merece ser contada de nuevo ya que incide en el proceso de poner América en el mapa. Roger Barlow (1932) describió el armadillo en su *Brief summe of geographie* (1540). Una traducción fue incorporada en la *Suma de geografía* de Martín Fernández de Enciso (1519):

> Hay una especie de bestias pequeñas no más grandes que un cerdo de un mes de nacido y los pies, la cabeza y las orejas son *como* de un caballo, y su cuerpo y su cabeza están cubiertas, excepto sus orejas, con una caparazón muy *similar a la caparazón de una tortuga*, pero tiene la misma proporción de un *caballo armado* porque esta caparazón cuelga de sus costados y delante de su pecho y se mueve como si estuviera colgada de bisagras o como las faldas de un arnés completo. Es admirable de contemplar. Se alimenta como un caballo y su cola es como la de un cerdo, sólo que es recta (cursivas añadidas).

Esta cita arroja nueva luz sobre el uso de animales en los mapas, sobre el estatuto del armadillo como emblema del Nuevo Mundo y sobre las relaciones entre el armadillo, la tortuga y el caballo. Decir que el armadillo es como un caballo y que América monta el armadillo en lugar de un caballo encendió la imaginación del norte de Europa a la hora de inventar el Nuevo Mundo. Mucho antes de la ilustración de Visscher y unos veinte años después de la traducción de Barlow Francisco Hernández (1959, 3:296) —nombrado por Felipe II para escribir la historia natural de la Nueva España— identificó el armadillo por su nombre náhuatl (*ayotochtli*) y por un sinónimo español (*conejo cucubirtino*). La analogía



Figura 6.12. Montando el armadillo: *América* de Cornelis Visscher (ca. 1555).

de Hernández entre el armadillo y el conejo sin duda restó valor a la analogía con el caballo propuesta por Barlow y desafió los fundamentos ideológicos de la imaginería utilizada para ilustrar América como la cuarta parte del mundo. Sin duda fue un reto cuyos efectos pasaron desapercibidos a la población europea.

Resulta obvio, después de este análisis, que continuar hablando de "representación" solo tiene sentido para quienes necesitan continuar ocultando la colonialidad del saber, tanto visual como escritural.

Los manuscritos de Hernández, como muchos otros sobre el Nuevo Mundo, permanecieron inéditos. En cambio *Grand voyages* de Theodor de Bry (1590-1634) circuló ampliamente a principios del siglo XVII, poniendo América en el mapa de una manera muy particular. América ya se usaba en el norte de Europa, en lugar de Nuevo Mundo, y se convirtió en la designación preferida para los países protestantes deseosos de oponer las crueldades de los países católicos, España y Portugal (Duchet 1987), quienes no se referían a América sino a las Indias Occidentales y, también, al Nuevo Mundo. Entre los muchos atractivos de las colecciones de de Bry hay dos aspectos relevantes para el proceso de poner América en el mapa. El primero es que incluyen varios mapas del mundo y de América[192]. Los más interesantes para nuestro propósito son los que se muestran en las *Figuras 6.13* y *6.14*. La leyanda de la *Figura 6.13* dice "America sive Novus Orbis respectu Europaeorum inferior globi terrestris pars" ("América o el Nuevo Mundo, parte inferior del globo terrestre con respecto a las naciones europeas"). "Inferior" debe interpretarse aquí como "localizada en una parte más baja de acuerdo con tal y tal orientación geográfica" o como "menos desarrollado o de menor calidad". En el contexto de la narrativa pictórica de de Bry aplican ambos sentidos. Una vez que América fue puesta en el contexto del mundo (*Figura 6.13*) de Bry incluyó un mapa detallado en cuatro planchas más adelante (*Figura 6.14*). Este nuevo mapa de América, en el que *America Septentrionalis* se distingue de *America Meridionalis*, fue contemporáneo de los mapas de Blaeu y Speed.

El segundo aspecto es el énfasis en escenas de canibalismo, en la desnudez de los habitantes del Nuevo Mundo y en la supervivencia de los monstruos y criaturas extravagantes que lo pueblan. La inclusión de monstruos en las ilustraciones de de Bry no debería ser una sorpresa si se recuerda que estas criaturas todavía estaban "vivas" y en buena condición en la imaginería europea del siglo XVI. Lo que es sorprendente es que cuando de Bry publicó el primer volumen en 1590 ya se habían hecho suficientes exploraciones como para saber que nadie había visto esas criaturas. Pero, por supuesto, esa lectura presupone una teoría de la verdad por correspondencia con lo designado (*correspondant theory of truth*), de donde se

192 La primera edición estaba compuesta por trece unidades de libros (pars). Una selección fue publicada en francés por Duchet *et al*. (1987) y en inglés por Alexander (1976).

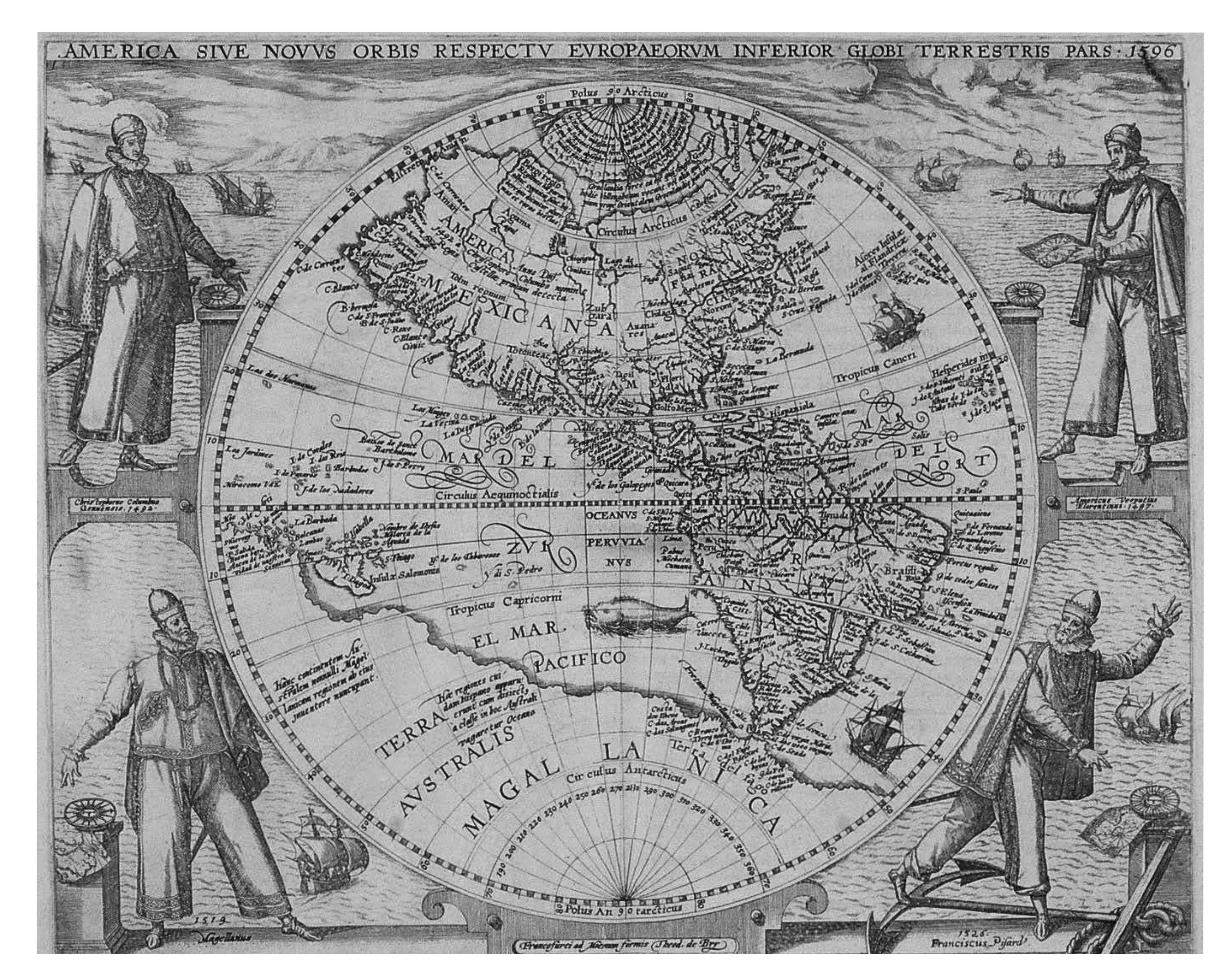


Figura 6.13. Poner América en la "parte inferior del mundo": *America sive Novus Orbis* de de Bry (segunda parte, 1590).



Figure 6.14. Corregir el dibujo, mantener el lugar: *America noviter delineata* de de Bry (tercera parte, frontispicio).

deriva el concepto de "representación", en lugar de una teoría del desempeño que subraya el acto de diagramar (enunciación) en lugar de lo diagramado (enunciado)[193]. La pregunta, entonces, es ¿qué estaba tratando de lograr de Bry mediante la difusión de este tipo de imágenes y poniendo América en el mapa de esa manera? Los castellanos y portugueses no fueron responsables de las prácticas supuestamente caníbales entre los amerindios que imaginaba de Bry ni de los supuestos (a los ojos de de Bry, sin duda) ciudadanos extravagantes del Nuevo Mundo. La explicación podría encontrarse en la idea de la naturaleza humana degradada como resultado de la conducta humana degradante.

Esta conexión entre ética y naturaleza fue descrita en detalle en el siglo XVI por Ambroise Paré (1971) en *Des monstres et prodigies* (1573) y por Juan Maldonado en *Des Anges et des demons* (1603) y, sobre todo, en la publicación en 1575 de *Cosmographie universelle* de Andre Thevet, de la que Paré y Jean Léry (1585) tomaron varios ejemplos. Por lo menos dos universos de sentido atravesaron la discusión sobre monstruos, prodigios, ángeles y demonios. Uno fue ético y tuvo que ver con el control de la conducta sexual y el otro fue etnográfico y tuvo que ver con la conceptualización del Nuevo Mundo. Los monstruos, junto con los caníbales y la gente desnuda, complementaron, con fuerza, el lugar geográfico que ocupó América en el mapa: inferior con respecto a Europa y a los europeos[194].

Ahora volvamos a las *Figuras 6.11* y *6.12* y veamos los dos lados y los bordes superior e inferior. Los asiáticos, africanos y americanos, hombres y mujeres, están de pie mientras que los europeos ofrecen la imagen de hombres montados en caballos hermosos y agresivos. Hay que notar, además, que en realidad los hombres montan los caballos mientras que las mujeres están sentadas en la parte superior de los animales. En esa época el caballo era un animal valioso, una parte importante de la vida civilizada en relación con la guerra, la conquista y el poder[195]. Por último, los hombres montados en los caballos no son tipos de hombres anónimos sino héroes bien identificados en la historia de Occidente. El mapa no es solo un juicio sobre las diferencias étnicas y de género sino, también, sobre distinciones históricas y culturales. El contraste entre las mujeres que se sientan en animales salvajes y los hombres que montan caballos de gran valor, además del contraste entre los hombres a caballo y la gente a pie, crea otra serie de diferencias importantes en el proceso de poner América en el mapa y de construir la imagen del Otro mediante la definición del yo-mismo.

193 Véase la introducción para una explicación detallada de estas nociones.

194 Sobre el uso de monstruos en de Bry, interpretados como una forma de poner Asia y América en el mismo nivel, véase Defert (1987). Sobre la teorización sobre monstruos y prodigios en el siglo XVI véase Davidson (1991). Para una discusión general véase Delumeau (1978, 1983).

195 Entre 1615 y 1621 Rubens dedicó una gran cantidad de tiempo a pintar escenas de caza en las que los caballos jugaron un papel importante (véase Rosand 1969). Agradezco a Laurie Winter por sugerirme el trabajo de Rosand.

El mapa de Janszoon Visscher fue precedido por el primer mapa conocido con fronteras elaboradas, impreso en los "viajes" de Linschoten en 1594 (*Figura 6.15*)[196]. Este mapa introdujo un cambio en el proceso de nombrar las tierras y los pueblos que ya emergían en los mapas de Ruysch, Waldseemüller y Apiano como si fueran un sueño. *América mexicana* y *América peruana* fueron los nombres usados para distinguir las tierras del sur de las del norte. *Magallánica* (o Polo Sur) aparece aquí como la quinta parte del mundo; sin embargo, la diagramación de los cuatro continentes es la misma que vimos en el mapa de Janzsoon Visscher, a la que se ha añadido *Magallánica* en la parte inferior, entre América y África. La dama que nos hace imaginar a Europa está rodeada por frutas y tiene un pie en la parte superior de un mapa O/T (e.g., el mundo a sus pies), lo que sugiere que Europa domina el mundo. Asia y *Magallánica* están vestidas pero se sientan en animales salvajes. América y África también están sentadas en animales salvajes, pero semidesnudas. *América peruana* y *América mexicana* tienen los pies en una caja llena de oro. Dos escenas aparentemente idílicas están diagramadas, aunque no me sorprendería si lo que se está cocinado son partes de cuerpos humanos, convirtiendo el *locus amoenus* en un festín caníbal. *Grand voyages* de de Bry ya hacía sentir su presencia en la cartografía y la fiesta caníbal que se puede ver debajo de *Mexicana* y *Peruana* (esquina inferior izquierda del mapa) fue inspirada por uno de los diseños del libro, tres de cuyas trece partes ya habían sido publicadas hacia 1594 (*Figura 6.16*)[197]. Por último, cabe señalar que todos estos mapas tienen algo en común: en una cultura con escritura alfabética, donde las convenciones habían establecido que la lectura se hacía de izquierda a derecha y de arriba a abajo, también se había establecido una jerarquía para la distribución de objetos en el espacio de la página. Los lugares donde fueron ilustrados los cuatro continentes, en las cuatro esquinas del mapa, son muy significativos, lo que refuerza el sentido ya expresado por la ropa y las posiciones sentadas. Europa, por supuesto, está en la esquina superior izquierda. Siguiendo en orden jerárquico vemos Asia, bien vestida, en la esquina superior derecha. África y Asia parecen tener el mismo peso en la jerarquía de las cuatro esquinas porque América aparece a la izquierda en los viajes de Linschoten mientras que está a la derecha en el mapa de Janszoon Visscher. África está colocada en una posición invertida que sugiere que tanto América como África estaban en lugares igualmente intercambiables en la parte inferior del mapa mientras que Europa y Asia permanecieron en posiciones fijas, siendo Europa la que ocupó la posición más significativa: la esquina superior a la izquierda del observador.

Los mapas no son el territorio, como señala el dicho. Podríamos seguir la cronología de este proceso hasta los siglos XVIII y XIX analizando los cambios cuando la cartografía no solo estaba en manos de los cartógrafos europeos sino, también, en

196 Los mapas con bordes biselados en tres o cuatro lados fueron populares en la primera mitad del siglo XVII. Fueron publicados de manera separada o empastados en grandes atlas.

197 Recientemente he desarrollado estos argumentos explorando los imaginarios co-existentes construidos por Guamán Poma y de Bry (Mignolo 2011b).

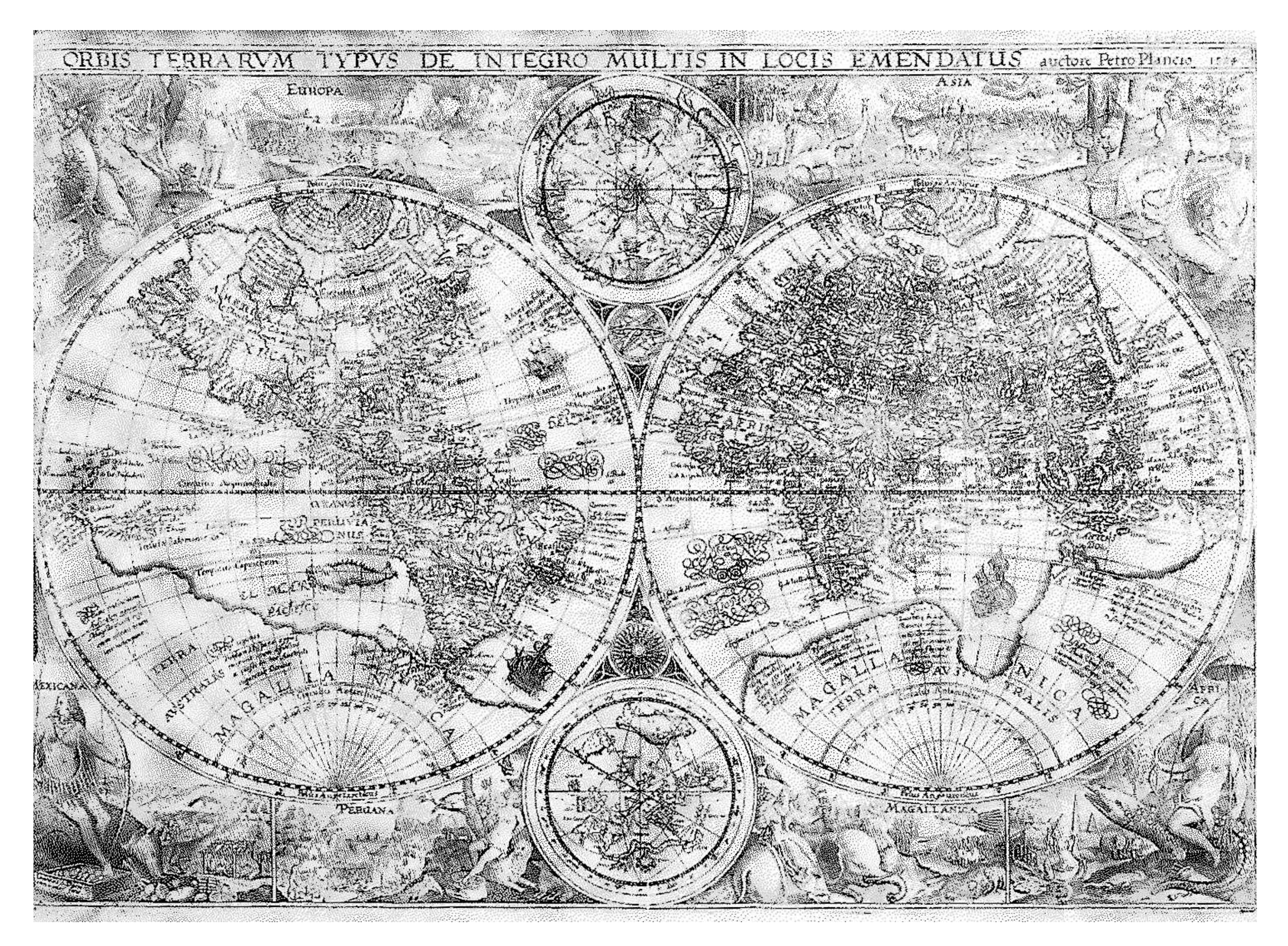


Figura 6.15. La influencia de de Bry en la imaginación cartográfica: *Orbis terrarum tipus* (1594), de Linschoten.



Figura 6.16. Un ejemplo del modelo: *Outinae milites ut caesis hostibus utantur* de de Bry.

las manos de quienes estaban involucrados con la construcción nacional en Norte, Centro y Suramérica, así como en el Caribe. Pero este proceso nos llevaría demasiado lejos y requeriría un cambio de tema. El foco ya no sería el surgimiento de "América" en la conciencia europea sino la aparición de la idea del hemisferio Occidental y la sustitución de las ideas asociadas con el nombre de Nuevo Mundo en la conciencia de los intelectuales americanos[198]. Mi hipotético observador europeo tendría que ser complementado con un hipotético observador americano que, en este caso, es el americano de ascendencia europea. Lo americano y lo europeo no son entidades monolíticas sino organizaciones complejas divididas por el idioma, la religión y los proyectos económicos. No voy a desarrollar aquí este argumento pero volveré a mencionarlo al final de este capítulo.

Cartografía por mandato y por cuestionario: las *Relaciones geográficas de Indias*

La colocación de América en el mapa desde la perspectiva europea no fue, necesariamente, una tarea dedicada a la búsqueda de la verdadera forma de la Tierra. También se relacionó con el control de territorios y la colonización de la imaginación de la gente a ambos lados del Atlántico: indígenas de Anáhuac y el Tawantinsuyu e indígenas de Europa. La difusión de la alfabetización en las colonias europeas del Nuevo Mundo complementó la imagen el mundo proyectada por la cartografía europea. La difusión del alfabetismo cultural (*cultural literacy*), en reverso, educó a los habitantes de Europa sobre la naturaleza y las gentes de un continente que les era desconocido. La expansión económica, la tecnología y el poder, en lugar de la verdad, caracterizaron la cartografía europea desde el principio y las cartografías nacionales en América en una fecha posterior —después de las revoluciones e independencias.

Desde la perspectiva del Consejo de Indias (fundado en 1524) y de la Casa de Contratación (fundada en 1503) la necesidad de poner las Indias en el mapa era diferente de la de los cartógrafos y los letrados del norte de Europa. Hasta ahora he puesto atención, principalmente, al proceso de integración de la cuarta parte del mundo a las tres ya conocidas. Todavía no enfaticé en los procesos cartográficos la distinción entre unidades continentales y unidades regionales, una distinción hecha por Ptolomeo en su *Cosmographia* y continuada por los cartógrafos renacentistas.

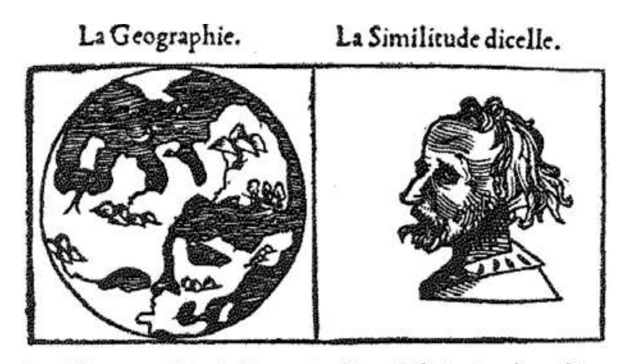
Ptolomeo distinguió entre geografía, dedicada al mundo conocido, y corografía, dedicada a lugares específicos[199]; también sugirió que la geografía era como diseñar

---

198 Analicé estos aspectos en Mignolo (2005).

199 La distinction entre espacio y lugar ha sido teorizada por Tuan (1977). Hillier y Hanson (1984) ofrecieron argumentos importantes sobre la organización lógica del espacio desde la perspectiva de la planeación urbana. También véase el número de *Cultural Anthropology* (7, 1992) dedicado a espacio, identidad y políticas de la diferencia.

la cabeza mientras que la corografía era como dibujar una de sus partes (los ojos, los oídos, la nariz). Cuando Pedro Apiano publicó su *Cosmographia* tomó la metáfora de Ptolomeo *at pedem litterae* y explicó la diferencia entre las dos con diseños paralelos —el mapa del mundo fue impreso al lado de una cabeza humana y el mapa de una ciudad junto a un diseño del oído humano (*Figura 6.17*). En lo que tiene que ver con mapas y cartografía cuesta saber si la corografía debe aplicarse al mapa de un país dentro de un continente o a una ciudad o lugar dentro de un país. Podrían ser ambos.



La Chorographie de la particuliere deſcription dung lieu.



Horographie (comme dict Vernere) laquelle auſſi eſt appellee Topographie, conſydere ou regarde ſeulement aulcuns lieux ou places particuliers en ſoymeſmes, ſans auoir entre eulx quelque comparaiſon, ou ſamblance auecq lenuironnement de la terre. Car elle demonſtre toutes les choſes & a peu pres les moindres en iceulx lieux contenues, comme ſont villes, portz de mer, peuples, pays, cours des riuieres. & pluſieurs aultres choſes ſamblables, comme edifices, maiſons, tours, & aultres choſes ſamblables, Et la fin dicelle ſera acomplie en faiſant la ſimilitude daulcuns lieux particuliers, comme ſi vng painctre vouldroict contrefaire vng ſeul oyel, ou vne oreille.

La Chorographie. La Similitude dicelle.

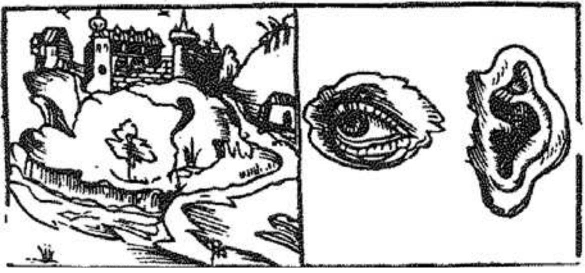


Figura 6.17. El cuerpo humano como modelo del discurso geográfico: *Cosmographia* de Pedro Apiano (1539). Sobre el cuerpo humano y la letra véase el Capítulo 1.

En lo que sigue voy a utilizar la distinción de Ptolomeo en paralelo con la distinción entre *espacio* (geografía) y *lugar* (corografía) y aplicaré la corografía a la cartografía de ciudades o regiones particulares dentro de una unidad mayor (continentes o territorios estatales gobernados por monarcas, *tlatoanis* o sultanes). En consecuencia la *Descripción* de López de Velasco permanecerá en el ámbito de la geografía (la cartografía de las Indias Occidentales y de sus unidades administrativas, las Audiencias) mientras que los lugares específicos, que no fueron cartografiados por él sino por quienes respondieron al cuestionario y tuvieron la oportunidad de pintar/mapear lugares ("indios viejos" y castellanos que vivían en el área), corresponderán a la corografía.

Con base en la distinción entre geografía y corografía me gustaría examinar dos intentos de poner las Indias en el mapa entre 1570 y 1630, aproximadamente, cuando Felipe II fue reemplazado por Felipe III. La versión oficial dependió del Consejo de Indias. La otra fue un acto cartográfico individual y de oposición que permaneció desconocido para el público en general hasta el siglo XX. La primera pertenece al nombre de López de Velasco y las *Relaciones geográficas*; la segunda a Guamán Poma de Ayala y su *Nueva corónica y buen gobierno*.

Hacia 1570 Felipe II solicitó una visita al Consejo de Indias y nombró a Juan de Ovando, del Consejo General de la Inquisición, para hacerse cargo de la evaluación. Como vimos en el capítulo anterior Ovando nombró a López de Velasco como su asistente. Como resultado de la visita Ovando hizo dos recomendaciones básicas: (1) crear una forma sistemática para recopilar y organizar toda la información relevante acerca del "tema" de las Indias; y (2) hacer una compilación sistemática de las leyes, edictos y órdenes promulgados desde los primeros años del descubrimiento y colonización de las Indias. Mientras que la segunda recomendación produjo la *Recopilación de las Leyes de Indias* (publicado en tiempos de Felipe II) la primera fue responsable de *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales* (1574) y de *Instrucción y memoria*, un conjunto de cincuenta preguntas impreso y distribuido a todos los centros administrativos y ciudades controladas por los castellanos. En realidad las *Relaciones geográficas* fueron, como veremos más adelante, las respuestas por escrito a las cincuenta preguntas. Este conjunto de actividades interrelacionadas fue orquestado por López de Velasco después de que se terminó la visita al Consejo. Fue nombrado *chronista mayor* del Consejo de Indias en 1571, lo que resultó ser una de las medidas más importantes para el control territorial de las colonias españolas. De hecho, fue una de las medidas más impresionantes en la colonización del espacio. Estuvo basada, fundamentalmente, en el alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) e ilustra el papel distintivo que la escritura y la cartografía jugaron en la colonización del espacio. También implicó la configuración de un nuevo género directamente relacionado con el control del territorio (las *Relaciones*) y la transformación de los letrados humanistas en notarios y hombres de leyes. Primero veamos el corpus de López de Velasco (su *Descripción*, el *Memorandum* y las *Relaciones*) y luego la transformación de la función social.

Ya mencióné que en 1574 López de Velasco (1894) publicó *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales*, en el que incluyó catorce mapas en acuarela de las posesiones españolas en las Indias Septentrionales (desde Florida hasta el estrecho de Panamá), Nueva España, Indias Meridionales (desde el estrecho de Panamá hasta la Patagonia) e Indias del Poniente (Filipinas, Molucas, etc) (*Figuras 5.15 y 5.16*). Este informe fue el resultado natural de la visita al Consejo de Indias ordenada por Felipe II y fue parte de la recomendación de Ovando de diseñar un sistema para recopilar y organizar información acerca de las "cosas" de las Indias. Los amerindios que tuvieron la oportunidad de dibujar una pintura para ser adjuntada a las *Relaciones* no tuvieron la oportunidad, sin embargo, de ofrecer sus perspectivas territoriales directamente. El corpus de la descripción geográfica de López de Velasco ofrece una perspectiva muy interesante sobre el proceso de poner las Indias (en lugar del Nuevo Mundo o América) en el mapa. Demos un vistazo más de cerca a este proceso.

El primer paso hacia la descripción y delimitación de las Indias fue un conjunto publicado de *ordenanzas reales* en las que el notario (*escribano de Cámara*) de cada provincia o estado recopiló y anotó en el *Libro de las descripciones* la información pertinente relativa a las Indias Occidentales, que más tarde pasó al *chronista mayor* (Carbia 1940), de quien se esperaba que organizara y comprobara la información del libro con el fin de escribir una enciclopedia (este género discursivo ya se había establecido) de la geografía, la historia, la etnografía y la historia natural de las Indias, dando cumplimiento a la recomendación de Ovando de hacer un "relato sistemático acerca de las 'cosas' de las Indias". La *Descripción* de López de Velasco fue el primer relato sistemático, después de la recomendación de Ovando, y la primera relación sistemática de las posesiones transatlánticas españolas. La impresión no favoreció, directamente, los logros de López de Velasco hasta la segunda mitad del siglo XIX; sin embargo, su descripción verbal fue ampliada y sus mapas dibujados de nuevo para una edición impresa publicada por Herrera y Tordesillas en uno de los volúmenes (por lo general el final del segundo) de *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (1601). Herrera y Tordesillas fue nombrado *chronista mayor* en 1596 y su *Historia* fue reimpresa y traducida varias veces, hasta bien entrado el siglo XVIII. Para todo propósito práctico la versión de Herrera y Tordesillas de la *Descripción* se convirtió en la referencia para mapear las posesiones españolas de la Florida a las Filipinas. La reimpresión sucesiva del trabajo durante el periodo colonial es testimonio de su importancia. La edición de 1730 hecha en Madrid, impresa para corregir la edición de Amberes en la que se omitieron doce de los catorce mapas, da testimonio de la continua importancia y de la actualidad de los mapas (Herrera y Tordesillas 1601-1615).

La premisa de que las tierras eran "nuevas" y que se necesitaba mapearlas es obvia en la manera como López de Velasco hizo su descripción. ¿Qué concibió

López de Velasco en términos geográficos y cómo describió la tierra que trazó en catorce mapas? Permítanme repetir, en este contexto, unas pocas palabras que cité en el capítulo anterior:

> Las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano de los Reyes de Castilla, que comunmente llaman Nuevo Mundo, es toda la tierra y mares comprendidos en un hemisferio ó mitad del mundo de 180 grados de latitud, del norte para el medio día, y otras tantas de longitud de oriente á poniente, comenzada á contar de 39 ó 40 grados al occidente del meridiano de Toledo[200].

A primera vista la distinción entre "las Indias, Islas y Tierra Firme... que comúnmente llaman Nuevo Mundo" parece un mero asunto de sinonímia; sin embargo, hay más que el tema filosófico del sentido y de la referencia (e.g., las estrellas de la "mañana" y de la "noche" refieren al mismo planeta, Venus, pero tienen distinto significado). Primero quiero atender a las "Indias, Islas y Terra Firme" (la expresión utilizada, y adaptada, en la *Historia* de Herrera y Tordesillas)[201]. De acuerdo con López de Velasco las Indias del norte y del sur estaban divididas de forma natural por el estrecho de Panamá. La lectura de un signo geográfico (estrecho de Panamá) en términos de una división "natural" es un ejemplo de la mezcla de signos naturales y culturales que garantizó el valor de verdad del mapa: López de Velasco asumió que no fue el mapa el que creó la división sino la naturaleza. También es un ejemplo de los supuestos subyacentes en el entendedor (en este caso López de Velasco) al leer los signos "naturales" (el estrecho de Panamá) en el marco del conocimiento de una tradición "natural" (signos no naturales: la cosmología Occidental). Las Indias Orientales presentaron un tipo diferente de problema al geógrafo y cartógrafo del Consejo de Indias porque, "naturalmente", estas islas pertenecían a Asia más que al "comúnmente llamado Nuevo Mundo". En este caso el criterio ya no fue geográfico y "natural" sino político: las islas pertenecían a las posesiones transatlánticas del reino español. López de Velasco (1871) no parecía asediado por la contradicción cuando describió la tercera parte de las Indias:

> Las Indias Occidentales son todas las islas y tierra firme comprendidas en el interior de las fronteras del reino de Castilla, hasta el límite oeste cuyas fronteras, como ya dije, se extienden hasta el otro lado del mundo, hasta la ciudad de Malucha, y al este de Nueva España; hay tambien un enorme golfo que consiste de muchas islas, pequeñas y grandes, muy gran extension de cosas y tierra seca, que forman las

200 http://archive.org/stream/sixteenthcent00lboprich/sixteenthcent00lboprich_djvu.txt

201 Andreas Homen (1559) cubrió la misma superficie terrestre que la *Descripción* de López de Velasco; sin embargo, estaba trazando la navegación en el Atlántico y el Pacífico y no las posesiones del reino español. La reproducción y descripción del planisferio de Homen pueden verse en Roncière y Jourdin (1984:235-236, Plancha 55).

> Islas de las Especies (también llamadas Islas Malucas), las Filipinas, la Costa de China, de Lequias y las islas Japonesas, la Costa de Nueva Guinea, las islas Solomon y las Islas de los Ladrones.

Las Indias, el nombre oficial adoptado por López de Velasco en lugar de Nuevo Mundo o América, comenzaban a tener sentido. *Nuevo Mundo* no podía referir a las Indias Orientales porque no eran del todo “nuevas”. Este fue un proceso de mapear, nombrar y silenciar que no estaba estrictamente relacionado con la reconceptualización de la zona de la Tierra a la que estaba usualmente asociada la expresión Nuevo Mundo sino con el mapeo de las posesiones españolas; sin embargo, la cartografía de las posesiones españolas o la conceptualización de un Nuevo Mundo tuvieron un *locus* de enunciación específico. El *locus* de enunciación, en este caso indicado por el rol social del *chronista mayor* y por las funciones institucionales del Consejo de Indias, no fue el mismo que el *locus* de enunciación de los cartógrafos castellanos y no castellanos (alemanes, holandeses, italianos, franceses) preocupados con la forma y la ubicación del Nuevo Mundo o que el *locus* de enunciación definido por la Casa de Contratación, cuyos cartógrafos estaban preocupados con las direcciones de los vientos, las formas de las costas y la ubicación de los puertos para trazar la navegación.

La Casa de Contratación se creó en 1503, veintiún años antes que el Consejo de Indias y antes de los últimos viajes de Colón y Vespucio. Estaba a cargo de todos los asuntos marítimos, incluyendo la regulación del comercio exterior y las relaciones comerciales y, sobre todo, de trazar nuevas regiones con base en registros geográficos. Una figura clave en la Casa de Contratación fue el *piloto mayor* (jefe de pilotos); Américo Vespucio fue el primero nombrado para ese puesto. Los mapas de la Casa de Contratación y del Consejo de Indias tuvieron origen común en los viajes de Colón y Vespucio. Estos mapas no conceptualizaron las Indias tanto como las costas hasta entonces desconocidas para Europa occidental. Desde el primer boceto de Colón de La Española hecho en 1492 (*Figura 6.2*) hasta el trabajo del predecesor de López de Velasco en el Consejo de Indias, Alonso de Santa Cruz, las costas fueron mapeadas constantemente[202]. Por esa época la cartografía iba encontrando su *locus* en la casa de la geografía como una actividad disciplinaria bien definida. Alonso de Santa Cruz, quien como cosmógrafo real estaba afiliado a la Casa de Contratación y al Consejo de Indias, escribió un *Islario general* (1560) precedido de un *Tratado de la esfera*, adaptación del clásico *Sphaera* de Sacrobosco (impreso, originalmente, en el siglo XV y reimpreso hasta bien entrado el siglo XVI) y claro ejemplo de las

---

202 No voy a explorar este asunto ahora pero es bueno recorder que una importante función de los mapas es encontrar el camino. Los llamados mapas portulanos son de este tipo, precisamente. Véanse Roncière y Jourdin (1984).

categorías que ya existían en el discurso geográfico y en la organización del conocimiento geográfico. Santa Cruz (1983:288) escribió en el prólogo:

> *Geografía vale tanto como descripción o pintura de la tierra, porque geos quiere decir tierra* y *grafía descripción* o *pintura*, porque en ella se trata de la correspondencia que tienen las partes del cielo a las de la tierra, poniendo los grados de altura y mayor y menor día con 287 otras muchas particularidades (cursivas añadidas).

Los mapas adjuntos a *Islario general*, junto con los discursos escritos, fueron parte de la "descripción o pintura de la Tierra". En este caso la orientación de la navegación era el propósito principal (e.g., su *Libro de las longitudes*). Sus mapas (*Figura 6.18*) están centrados en las costas y la dirección de los vientos más que en las posesiones del Imperio Español, como sí es el caso de la "descripción y pintura" de López de Velasco.

Los viajes de Colón y Vespucio (quien más tarde sería director de la Casa de Contratación) y las cartas escritas sobre ellos podrían considerarse como precursores de la cartografía relacionada con la Casa de Contratación (Latorre 1915; Stevenson 1927; Schafer 1935). Por otro lado, Colón (pero no Vespucio) también puede entenderse en el contexto de la cartografía asociada con el Consejo de Indias. Tras el segundo viaje, en el que los Reyes Católicos ordenaron expresamente a Colón hacer "entera relación de lo que vieres", notamos los efectos que los cuestionarios adjuntos al memorando tuvieron sobre la cartografía y las descripciones geográficas en el contexto de las exploraciones atlánticas europeas. La cartografía y las descripciones geográficas asociadas con la Casa de Contratación mostraron menos preocupación por el tipo de actividades que ocupaban al Consejo de Indias o a los cartógrafos profesionales y a los letrados. Lo importante y principal era conceptualizar, por escrito y en la cartografía, las tierras desconocidas para ellos. Orbis Novus, Nuevo Mundo y América fueron los nombres más utilizados en ese contexto. El informe de Pedro Mártir, recordemos, fue titulado *Décadas del Nuevo Mundo* (véase el Capítulo 4) y fue escrito en un ámbito de humanistas mientras que la primera "historia" de Oviedo y Valdés, escrita en la esfera política y económica de la Corona, fue titulada *Historia general y natural de las Indias* (1537-1548).

Pero esto no es todo. Actualmente los mapas y las palabras tienen una configuración gráfica distintiva, tal como la tuvieron para un europeo educado del siglo XVI. Sin duda ese fue el caso cuando estaba en juego el proceso de poner América en el mapa, dibujando líneas costeras y nombrando lugares. El furor de Colón por nombrar revela las dimensiones comerciales y políticas de su empresa, posteriormente seguida por la Casa de Contratación y por el Consejo de Indias. Esto pudo haber sobrepasado la motivación original de Colón pero no la del reino de Castilla, como expresaron las Capitulaciones de abril de 1492 (O'Gorman 1958:28).

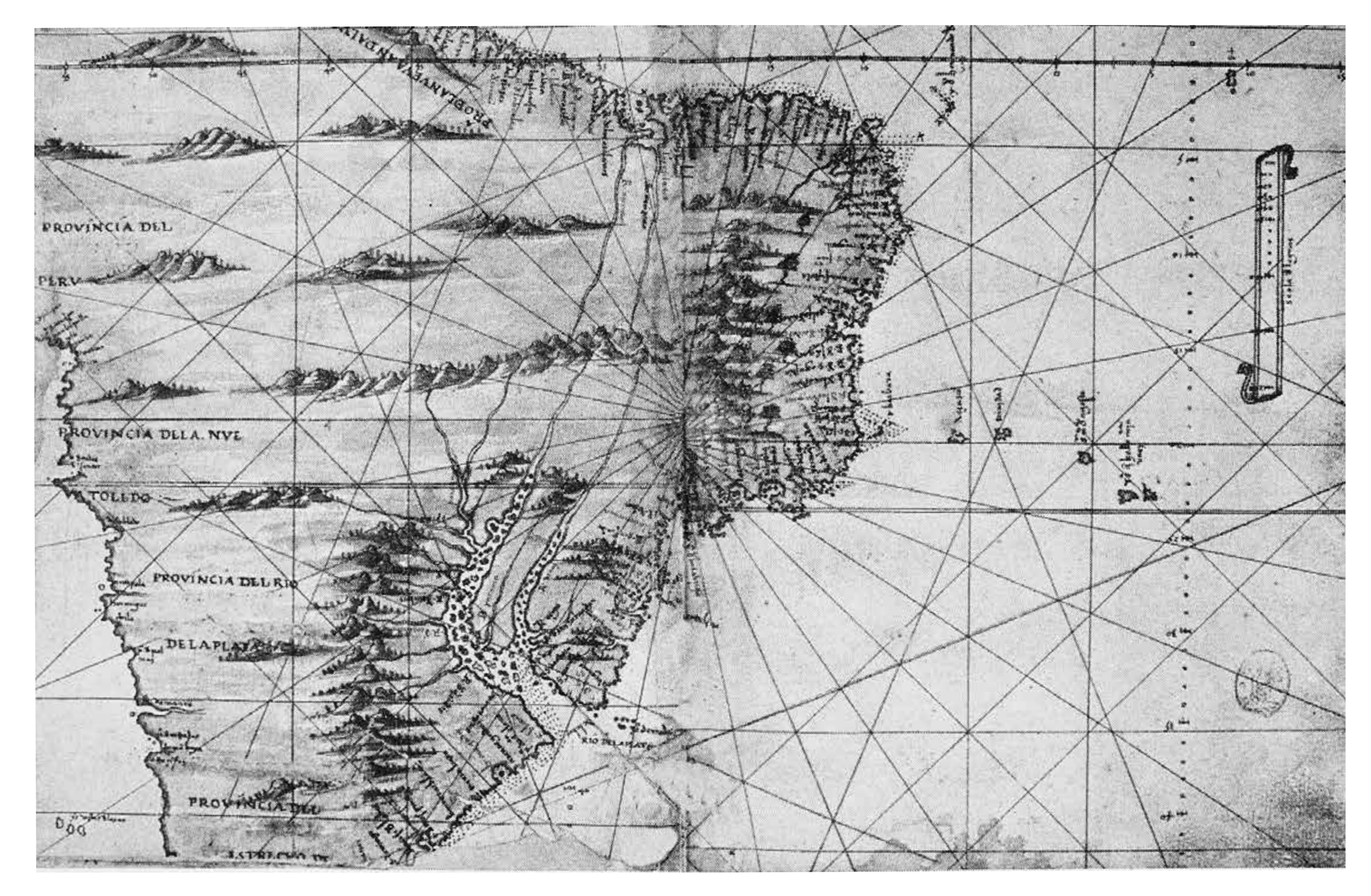


Figura 6.18. Hacer mapas y encontrar el camino: los diseños de las costas de Suramérica de Alonso de Santa Cruz (1540).

No es descabellado releer a Colón en el marco de su diálogo (oral y escrito) con la Corona ya que hizo el relato escrito de sus viajes con un público específico en mente y no para expresar sus pensamientos y sentimientos personales. El problema de Colón no solo fue comunicarse con los indios sino, más importante, con la Corona. Su acto de nombrar fue un regalo para sus benefactores y una inscripción de nuevos sitios en la antigua memoria castellana y cristiana. La apropiación semántica no es, exactamente, equivalente a la apropiación política y administrativa; las diferentes estrategias que intervienen en ambos casos no deben impedir que las miremos como dos caras de la misma moneda. La nominación, como la cartografía, también fue una medida semántica unida a las estrategias políticas y económicas de la Corona, así como a la cruzada religiosa diseñada por Roma. Colón acudió a ambos contextos en distintos momentos y con diferentes intensidades. En cambio la carta de Vespucio a sus estudiosos amigos italianos revela lo que posteriormente se convertiría en una bien definida actividad cartográfica (no española) con la que está asociada su nombre.

La transformación de roles sociales y la administración de las Indias Occidentales

Letrado, una palabra de uso común en el castellano del siglo XVI, resumió una red de significado derivada del nombre de la unidad alfabética, la letra, como señalé en el Capítulo 1. Hacia el siglo XVI letrado tenía dos significados básicos en el *Diccionario de autoridades* compilado en el siglo XVIII. Uno de ellos se aplicó a quienes poseían conocimiento científico, emparejado a la palabra escrita o letra ("Letrado es el docto en las ciencias que porque estas se llamaron letras, se le dio este nombre. Viene del latino *litteratus*, que significa lo mismo"). El otro se aplicó a los expertos en la ley (escribas, notarios, abogados) más que a los expertos en las ciencias ("Letrado se llama comunmente al abogado. Lat. *Jurisperitus*, *Causidicus"*).

Aunque parece obvio que *letrado* proviene del latín *litteratus* no es tan obvio que el significado de *litteratus* fuese el mismo que se atribuyó a *letrado*. Parkes (1973; véase Parkes 1991) señaló que en la Edad Media *litteratus* solo se aplicó a quienes conocían el latín y, a veces, estaba relacionado con el aprendizaje (*Figura 6.19*). Maravall (1967), en un trabajo publicado veinte años antes, señaló que el aprendizaje era concebido en términos de la tradición greco-romana. Clanchy (1979, 1983) notó que en el siglo XII *clericus* equivalía a *litteratus* y *laicus* a *illitteratus* y que la sinonímia se debió a un cambio semántico por medio del cual *litteratus* y *clericus* se volvieron intercambiables con términos que significaban "educado" o "académico". También sugirió que mientras la antítesis *clericus*/*laicus* fue una creación medieval *litteratus*/*illitteratus* tuvo un origen romano. Así, la descripción que encontramos en el *Diccionario de autoridades* español del siglo XVIII procede de la tradición romana más que de la medieval.



Figura 6.19. La probable apariencia de un humanista: *Retrato de un humanista* de Sebastiano del Piombo (ca. 1520). National Gallery, Washington.

El segundo significado de letrado puede entenderse mejor en el contexto del primero. Hacia la segunda mitad del siglo XV los cambios semánticos vinculados a la palabra letrado eran señales de los cambios sociales que tuvieron lugar en el conocimiento y la administración. Mientras que, a primera vista, un letrado en el sentido de "persona culta y erudita" parece haber tenido un rol social más prominente que un letrado como "persona educada en la ley y en asuntos legales" se pueden percibir algunas diferencias en una inspección más cercana. Gil (1981:231-298) expandió el estudio clásico de Maravall (1967), dedicado a la idea del conocimiento en la Edad Media y la correspondiente representación simbólica de los roles sociales relacionados, mediante la descripción de la distribución de los roles sociales y las funciones de los gramáticos, los letrados y los humanistas en el siglo XVI. Mientras que en la Edad Media —de acuerdo con Gil— la jerarquía del conocimiento tenía a los teólogos como una casta superior en relación con gramáticos, abogados y notarios la situación empezó a cambiar en España a finales del siglo XV. Los expertos en asuntos legales comenzaron a ocupar cargos de importancia creciente (Maravall 1967:334). El significado de letrado cambió a medida que ganaron mayor estatus social. Se convirtieron en una casta que se separó del *clericus* medieval y del humanista del Renacimiento. En el contexto de la colonización del Nuevo Mundo los letrados, en el sentido de hombres de letras, estaban a cargo de la legitimación intelectual de la conquista mientras que los letrados, en el sentido de expertos en derecho y asuntos jurídicos, se hicieron cargo de todo lo relativo a la formulación de políticas y la administración. He dedicado las Partes 1 y 2 de este libro a la tarea de los letrados. Ahora quiero explorar la importancia de los hombres de la ley. Los letrados-juristas y algunos de sus trabajos, como las *Ordenanzas de Indias* y las *Relaciones geográficas de Indias*, son ejemplos paradigmáticos de los roles sociales a cargo de la organización del Nuevo Mundo y de la complicidad entre la escritura alfabética, la territorialidad y la colonización.

Ya he mencionado que en el siglo XVI el letrado-jurista comenzó a desempeñar un papel igual o más importante que el del letrado-humanista; el burócrata se hizo cargo de la organización de la sociedad y dejó la discusión de las ideas al intelectual. El Consejo de Indias, la institución suprema en los asuntos relacionados con las Indias y con la administración del Nuevo Mundo, tenía funciones ejecutivas, judiciales y legislativas. Tenía consejeros de capa y espada y consejeros con manto. Hombres de armas y hombres de letras. Estos últimos dominaron el Consejo por su mayor cantidad y por su experiencia en los asuntos de las Indias, ya que muchos de ellos habían sido jueces en los tribunales superiores o habían ocupado los puestos de gobierno en el Nuevo Mundo. Todas las facetas de la vida estaban sujetas a la jurisdicción del Consejo, desde la alta política a la información detallada sobre geografía, historia política, historia natural (Malagón 1961). Las *Ordenanzas de Indias* son buenos ejemplos de esta situación y, también, del papel creciente que desempeñó el alfabetismo en la colonización del Nuevo Mundo. La *Ordenanza 1*, por ejemplo, contenía una filosofía para la administración y dejó en claro que los miembros del Consejo de Indias eran

"personas aprobadas en costumbres, nobleza y limpieza de linajes" porque fueron "escogidos en letras y prudencia". En la constitución del Consejo de Indias también se especificó que el presidente sería asesorado por ocho *consejeros letrados*, hombres de letras no relacionados con la ciencia sino con la ley. La *Ordenanza 27* se dedicó por completo a subrayar la importancia de la lectura y escritura de cartas como un asunto regular del Consejo. Los administradores coloniales eran conscientes de que la tecnología de la escritura proporcionada por el alfabeto hacía posible realizar con efectividad los asuntos (como el teléfono y el correo electrónico de hoy en día) y tomar el control de las personas y la tierra mediante la compilación de un enorme conjunto de normas (*ordenanzas*) y un cuestionario (el *Memorandum*), lo que generó una enorme cantidad de información (las *Relaciones geográficas de Indias*). Los letrados y los cosmógrafos unieron fuerzas para trazar los límites (en palabras y mapas) de los dominios recién adquiridos (apropiados y expropiados) (*Figura 6.20*). El Consejo de Indias, del que López de Velasco fue el primer cosmógrafo oficial, fue el principal *locus* institucional para la organización, planificación e implementación de la masiva operación de recolección de información (Cline 1972, 12:183-242). Hubo, sin embargo, una relación asimétrica con la tecnología entre el *Memorandum* y las



Figura 6.20. La complicidad entre la escritura, la cartografía y los asuntos del Estado: *El cardenal Bandinello y su secretario y dos cosmógrafos* de Sebastiano del Piombo (1516). National Gallery, Washington.

Relaciones. Mientras que el primero disfrutó de los beneficios de la imprenta (que estaba "naturalmente" relacionada con el poder ejercido por el Consejo) las segundas fueron escritas a mano y nunca fueron impresas en su tiempo. La primera edición la hizo Jiménez de la Espada en el siglo XIX con la idea de publicar documentación para comprender el pasado y no como transmisión de información u opinión influyente en el momento en que se produjo. Las *Relaciones* fueron escritas y dibujadas a mano; sin embargo, para quienes tenían el control de la administración del Imperio Español en el Nuevo Mundo eran una importante fuente de información para que los cronistas y cosmógrafos del Consejo pudieran escribir historias y mapear nuevos territorios.

Las cincuenta preguntas que figuran en el *Memorandum* usualmente terminaban en el escritorio de un notario que reunía un número específico de castellanos y nativos que respondía cada pregunta de forma oral, mientras que el notario fijaba las respuetas por escrito y las enviaba a su superior (Mignolo 1982, 1987; Gruzinski 1988:101-138). Después de pasar por varias etapas de la jerarquía administrativa la *Relación* terminaba en manos de algún letrado en el Consejo (Mignolo 1987:456-462). El tenor de la carta enviada por el rey a sus gobernadores era el siguiente:

> El Rey:
> Sepa usted, Gobernador de…
>
> Aquellos de nuestro Consejo de Indias habiendo discutido en varias ocasiones el procedimiento que debe establecerse con el fin de que en él pueda haber cierta y detallada información acerca de las cosas de las dichas Indias, para que el Consejo puede asistir a su buen gobierno, ha parecido una cosa apropiada decretar que sea hecha una descripción general de todo el estado de nuestras Indias, islas y sus provincias, la más exacta y cierta posible.
>
> Con el fin de que usted ayude adecuadamente en la formación de dicha descripción, usted cumplirá con las instrucciones que han sido elaboradas para ella, en forma impresa. Aquí se envían a usted. Debido a que es nuestra voluntad que tales descripciones se hagan específicamente en cada provincia mandamos a usted hacer una descripción de esa ciudad en la que reside y de los lugares de su competencia tan pronto como reciba esta, nuestra Cédula.
>
> Usted deberá enviar a cada uno de los gobernadores, corregidores y alcaldes de los distritos de su jurisdicción el número de dichas instrucciones que considere necesarias para que puedan distribuirlas entre los pueblos de españoles y de indios en el ámbito de su distrito, ciudad o alcaldía. Usted deberá enviarlos bajo mando lo antes posible y ellos deberán cumplir y hacer lo que se les ordena hacer por dichas instrucciones.

> Usted deberá recoger los informes que se pueden hacer en cada lugar. Usted deberá enviarlos, junto con los que usted mismo ha preparado, a la brevedad posible a nuestro Consejo de Indias, para su revisión. Nos aconsejaran si hay fallas en ellos, y por qué causa, y formularán las recomendaciones pertinentes.
>
> Firmado, San Lorenzo el Real, 25 de mayo de 1577.
> Yo, el Rey (citado por Cline 1972, 12:233).

Lo relevante en este proceso es el hecho de que el informe oral presentado por quienes fueron invitados a participar (informantes) fue escrito, luego, por un letrado (notario) que transformó un discurso oral de hablantes de náhuatl en un informe escrito (alfabético) en castellano con fines administrativos. No sabemos ni sabremos qué dijeron los principales y sabios indígenas. Solo sabemos lo que el notario entendió que dijeron los indígenas. En comparación con el sistema de escritura y de cartografía picto-ideográfico del centro de México precolombino, por ejemplo, las *Relaciones geográficas* también sirven para ilustrar la intervención del alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) en el alfabetismo picto-ideográfico. La escritura alfabética no solo hizo posible inscribir lo que se había dicho en una situación comunicativa (perdiendo, para siempre, el acto de decir y escuchar en el que participaron el notario y el informante) y desarrollar sus propias estrategias de comunicación; también permitió separar la escritura alfabética y la cartografía de una manera que es difícil de imaginar en la escritura y la cartografía picto-ideográficas (Teuber 1989; Mignolo 1992a). Cuando miramos los informes escritos en alfabeto castellano y los mapas de las *Relaciones* percibimos una distancia entre los dos mucho mayor que la que existe entre los sistemas de escritura y la cartografía nativos. Los mapas nativos anteriores y posteriores a la conquista eran más que una organización del espacio, una localización de lugares y una indicación de distancias; eran, sobre todo, configuraciones territoriales creadas por el mantenimiento de registros y los límites espaciales. Los cuatro mapas de Cuauhtinchán (*Figura 6.21*), asociados con la *Historia tolteca-chichemeca*[203], son de los ejemplos más claros de la organización territorial en una sociedad en la que la historia y la geografía no habían sido definidas como dos disciplinas diferentes.

Si bien la cartografía de los nuevos territorios fue manejada de manera sistemática por el Consejo de Indias a través del *Memorandum* las respuestas orales a las cincuenta preguntas y los mapas proporcionados por los amerindios fueron absorbidos y controlados por la red administrativa. Tres de las preguntas pedían un mapa o pintura. Los "indios viejos" que dibujaron las pinturas de varias de las *relaciones* hacia 1580 (y que, presumiblemente, habían nacido hacia 1530

203 Para una edición contemporánea de este texto véanse Kirchhoff *et al.* (1976). Para un estudio de los mapas de Cuauhtinchán véanse Simons (1968) y Yoneda (1981).

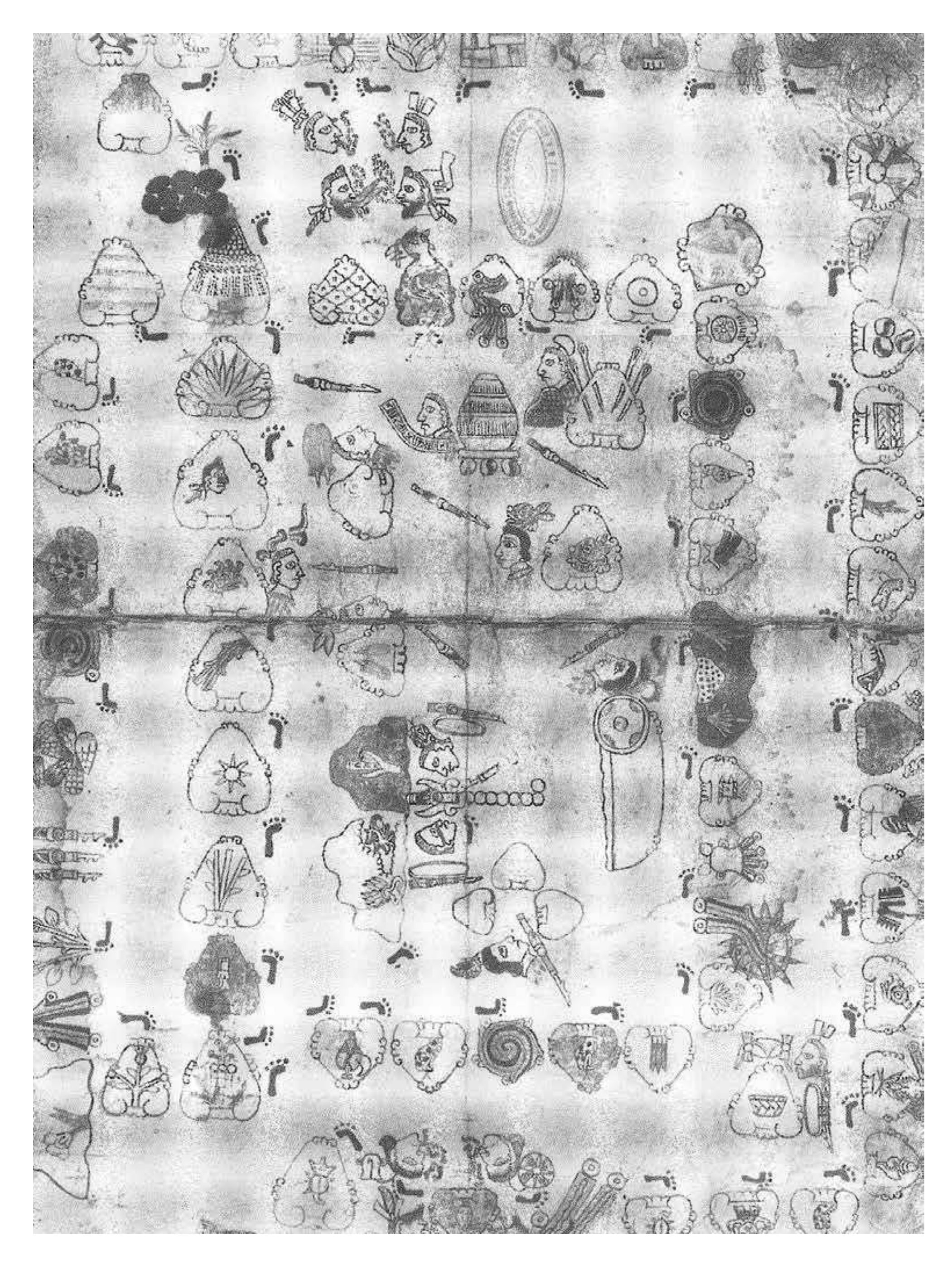


Figura 6.21. Territorialidades alternativas: *Mapa de Cuauhtinchán 2* (ca. 1550), espacio y tiempo entre los toltecas-chichimecas.

a 1540, diez o quince años después de la llegada de los doce franciscanos que iniciaron la difusión del alfabetismo Occidental en México) ya se encontraban entre una tradición en la que la cartografía y la escritura estaban separadas de la voz y una nueva experiencia de aprendizaje en la que la escritura "reproducía" y fijaba el habla y de la que la cartografía era independiente. La transformación fue doble: por un lado estaba el proceso de aprender nuevas convenciones para el ordenamiento territorial y, por otro, el proceso de transformación social por el cual, a finales del siglo XVI, el *tlacuilo* dejó de tener la función decisiva que había tenido en el tiempo anterior a la conquista y que había sobrevivido a través de la primera mitad del siglo XVI, a juzgar por el número de códices posteriores a la conquista que se han fechado en esa época. Es difícil decir, por falta de información, si los "indios viejos" mencionados por el notario español en el informe escrito de las *relaciones* encarnaban la supervivencia del *tlacuilo* o eran solo miembros regulares de la sociedad con un conocimiento básico de la tradición pictográfica mexica. En cualquier caso el "indio viejo", fuere cual fuere su papel social, estaba en una desventaja notable en relación con el letrado español (notario) y el cartógrafo oficial, no solo debido a los roles sociales en una situación colonial sino, también, porque el *tlacuilo* dominaba un código en el que la escritura y la cartografía no estaban tan claramente distinguidas como en la España del siglo XVI. Sería difícil imaginar una pintura mexica con Montezuma sentado frente a sus secretarios y cosmógrafos, como podemos ver en varias pinturas de la Europa del siglo XV y XVI (*Figura 6.20*).

El otro lado de la montaña: geografía y corografía en las civilizaciones de Anáhuac y el Tawantinsuyu

En las situaciones coloniales el mapeo y la nominación (es decir, el discurso geográfico) fueron a la territorialidad lo que las gramáticas fueron al habla de las civilizaciones originarias y las narrativas históricas a sus recuerdos. Una vez reconocida, la dialéctica entre lo que es común en la perspectiva y la diversidad de las decisiones semióticas del colonizador y del colonizado requiere un tipo de entendimiento que ya no puede basarse en una concepción lineal de la historia y en la continuidad de la tradición clásica. Esta dialéctica requiere un tipo de conocimiento centrado en las discontinuidades y en las contrapartes de los mapas, las gramáticas y las historias: la existencia y la persistencia del habla sobre las gramáticas, de los recuerdos sobre las historias y de los ordenamientos territoriales sobre los mapas; sin embargo, aunque la escritura de las gramáticas de las lenguas amerindias y de las historias de sus recuerdos desafió al gramático y al historiador las descripciones geográficas verbales y los mapas dominaron, por así decirlo, a las pinturas amerindias y a su territorialidad. La siguiente sección está dedicada a explorar el "ruido" hecho por los mapas y por las descripciones geográficas y el "silencio" al que fueron reducidas las territorialidades aztecas, mayas e incas.

Aunque todas estas actividades, y muchas más, mantuvieron ocupados a los administradores y cartógrafos europeos los aztecas, mayas e incas estaban preocupados, naturalmente, con la descripción territorial, aunque no en la misma forma y escala que sus homólogos europeos. Las comparaciones deben hacerse, por tanto, en dos niveles diferentes: el nivel de la *ausencia* (por ejemplo, la "falta" amerindia de proyecciones geométricas de escala mundial) y el nivel de la *diferencia* (por ejemplo, cómo López de Velasco describió la Nueva España y los mexicas Anáhuac). Adicionalmente los "mapas" amerindios no estaban tan bien documentados (tampoco lo necesitaban) como los castellanos y europeos, en parte debido al hecho de que la mayor parte de ellos fue destruida en el proceso de colonización (Glass 1967; Glass y Robertson 1975; Guzmán 1939). Aquí nos encontramos con otro ejemplo en el proceso cultural que postula que no existe lo que no es reconocido o mencionado por quienes controlan la transmisión y circulación de la información (hoy esa función la cumple la televisión). El poder se impone mediante la supresión y negación de lo que no se considera pertinente o de lo que se considera peligroso. El control de la esfera cultural es similar a los mapas en muchos aspectos: da la impresión de que abarca el territorio, disfrazado bajo un conjunto de principios que permiten que ciertas expresiones seon ignoradas porque no cumplen con el requisito básico o porque perturban. Incluso los historiadores castellanos y los misioneros del siglo XVI permanecieron silenciosos acerca de las representaciones territoriales amerindias. López de Velasco, como hemos visto, ni siquiera consideró ese asunto. Los frailes franciscanos, como Sahagún, tan cuidadosos en documentar todos los aspectos posibles de los estilos de vida nativos y sus recuerdos del pasado, también enmudecieron en materia de concepciones territoriales.

Los "mapas" (pinturas de lugares) amerindios pintados durante el periodo colonial que han llegado a nuestros días están rodeados de incertidumbre. Quién los pintó, cuándo y para quién son preguntas que no pueden responderse fácilmente, como sí es el caso con los mapas castellanos y europeos. Hay suficientes ejemplos, sin embargo, que permiten llegar a cierto grado de familiaridad con los patrones cognitivos amerindios de organización territorial. Estos ejemplos provienen de tres periodos y contextos pragmáticos distintos. Del primer periodo (entre 1540 y 1560) provienen los "mapas" que ya muestran la influencia española pero son predominantemente amerindios en su conceptualización gráfica del territorio y la integración y los relatos de sus memorias. Ejemplos de este periodo son el *Mapa Sigüenza*, la *Tira de la peregrinación* (o *Tira del museo*) y los *Mapas de Cuauhtinchán*[204]. Los dos primeros ejemplos son narrativas espaciales de la peregrinación azteca desde Aztlán al Valle de México. Las pinturas del tercer ejemplo son narrativas espaciales de los toltecas-chichimecas del Valle de Puebla. Del segundo periodo (aproximadamente 1579-1586) son las pinturas de las *Relaciones*, aunque no todas ellas fueron pintadas por amerindios. Bastantes

204 Otros ejemplos de esta clase de "mapas" pueden encontrarse en Robertson (1959, 1972).

ejemplos se pueden encontrar entre los pintados por amerindios para mostrar una hibridación cada vez mayor de los productos culturales, no solo en la mezcla de los elementos incluidos en los "mapas" y en el diseño de objetos y acontecimientos sino, sobre todo, en la manera como se conceptualizó el espacio. Características similares se observan en las pinturas del tercer periodo (1600-1750), todas ellas relacionadas con *concesiones de mercedes* y litigios de tierras[205]. Estas pinturas fueron producidas bajo las condiciones específicas de las situaciones coloniales y son ejemplos de semiosis colonial, aunque las huellas del estilo prehispánico de pintura siguen siendo evidentes. Los actos de describir, cartografiar o pintar el espacio diseñado (o inventado) y la manera de diseñarlo (o inventarlo) están relacionados, aunque a niveles claramente distinguibles. El primero corresponde al nivel de la acción; el segundo a las relaciones entre los signos y su contenido; el tercero corresponde a una manera determinada de hacer las cosas con signos y patrones cognitivos.

El bien conocido *Mapa Sigüenza* (*Figura 6.22*) es un buen ejemplo de las pinturas amerindias de mediados del siglo XVI. Aunque los acontecimientos y los espacios descritos y los patrones de las descripciones supuestamente sobrevivieron desde tiempos anteriores a la conquista el acto de pintar es colonial y, por tanto, un caso de semiosis colonial. El *Mapa Sigüenza* traza el territorio en sus fronteras espaciales y temporales: el gráfico del espacio desde la legendaria Aztlán hasta el Valle de México y el gráfico de la peregrinación de tiempo desde el punto de origen (Aztlán) hasta el punto de llegada (Chapultepec) (García 1926). Cuando se lo compara con la *Tira de la peregrinación* (*Figura 3.1*) uno tiende a pensar que el *Mapa* es colonial mientras que la *Tira* es un artefacto de antes de la conquista. Aunque ambos trazan la peregrinación desde un lugar de origen hasta el hábitat actual, Tenochtitlán, hay diferencias obvias entre los dos. Las figuras humanas en el *Mapa Sigüenza* responden menos a los patrones indígenas que las figuras de la *Tira de la peregrinación*. En esta última el cómputo de los años está claramente indicado y los signos son similares a los signos numéricos que se encuentran en otros códices del Valle de México. En el *Mapa Sigüenza* no se indican los años. Los años que se muestran en la *Figura 3.1b*, en números arábigos, han sido añadidos y revelan una reconstrucción académica y no una lista cronológica colonial original. Sabemos, sin embargo, como he indicado en el Capítulo 3, que la clase dominante precolombina había desarrollado sofisticados medios de cálculo del tiempo que aplicaba para colocar los acontecimientos sociales en el tiempo y para mantener el registro del pasado.

Comparado con los mapas europeos el *Mapa Sigüenza* es bastante impreciso en lo que tiene que ver con la localización (longitud y latitud). Este tipo de "imprecisión" geográfica ha sido interpretada en términos negativos (e.g., lo que los amerindios no tenían) y no en términos positivos (e.g., lo que los amerindios tenían). Las concepciones territoriales de los aztecas eran, desde luego, distintas

205 Véanse, por ejemplo, Sacchi (1986), Gruzinski (1987), Bailey (1972) y Miller (1991).

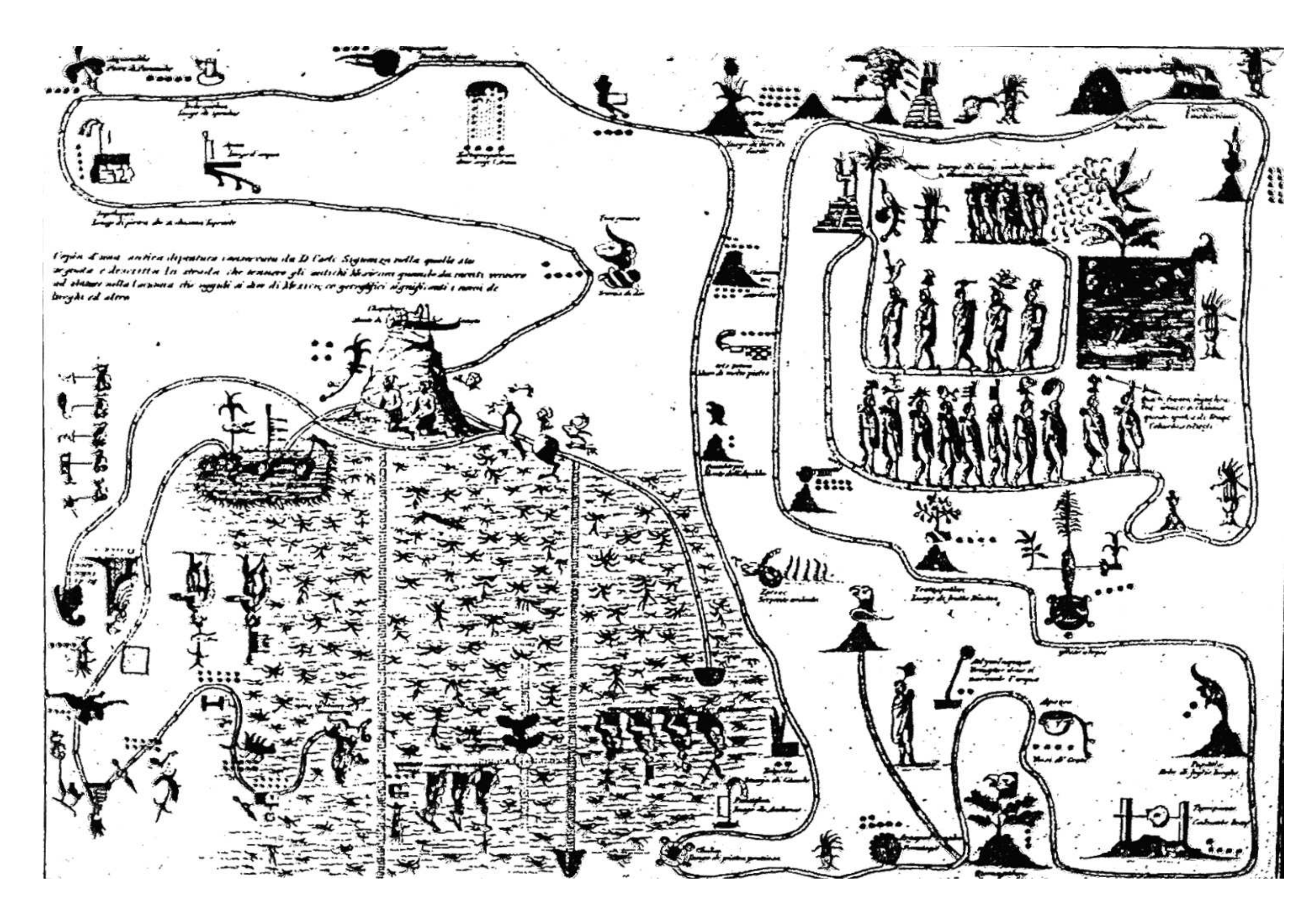


Figura 6.22. Territorialidades alternativas: *Mapa Sigüenza* (ca. 1550), origen y peregrinación de los aztecas.

a las de los castellanos. García (1987) señaló que la territorialidad del *altepetl* (*alt*, agua; *tepetl*, colina) abarcaba lo que se conoce (después de la Revolución Industrial) por "recursos naturales" y las memorias del pasado. Contrario a los mapas europeos el *altepetl* no implicaba una delimitación precisa de fronteras geográficas, usualmente borrosas y variables; frecuentemente había tierras en disputas entre dos *altepetl*, así como espacios vacíos. García (1987) concluyó que durante el proceso de colonización se proyectó sobre el *altepetl* un sentido más definido del espacio, la ley y la historia. No creo que podamos concluir, con seguridad, que aquello que los castellanos percibieron como "falta" se debió a que los mexicas fueron simplemente incapaces de igualar la conceptualización territorial de los castellanos o a que realmente "carecían" de algo porque sus formas de satisfacer necesidades similares eran diferentes.

Queda el hecho de que los lugares fueron determinados por la significación histórica y sociológica de un evento en la memoria colectiva que "inventó" la peregrinación y trazó el mundo náhuatl. Localizar el punto de origen (Aztlán) y el de llegada (Chapultepec) en dos esquinas opuestas no solo indicó una peregrinación en el tiempo sino, también, un uso consciente de los signos gráficos para señalar que los dos puntos, el de salida y el de llegada (e.g., *Tira de la peregrinación*), eran los más distantes en el espacio. En palabras de Radin (1920 17:1) "no es un relato anual hecho año por año pero, como la *Tira Boturini*, muestra evidencia incontrovertible de sistematización". Por otra parte Aztlán y Chapultepec fueron los sitios (lugares) que ocuparon más espacio en la pintura: no solo eran puntos de partida y llegada sino que, de todos los lugares indicados en la peregrinación, eran los más significativos. Duverger (1983) sugirió que la peregrinación de Aztlán fue "inventada" después de la llegada al Valle de México. Una afirmación obvia, quizás, aunque necesaria para entender la semiosis colonial y la "cartografía" amerindia durante las épocas precolonial y colonial. Si durante la expansion del Imperio Mexica los mapas como este satisfacieron las necesidades que tenía la gente de reafirmarse y de reafirmar su propia tradición frente a comunidades rivales no es menos relevante que el hecho de que la clase gobernante de las civilizaciones amerindias pasó de estar en el poder a estar fuera de él; sin embargo, la construcción de la identidad étnica (*ethnos*, nosotros) no está limitada al poder; por el contrario, los actos de oposición y resistencia y el deseo de sobrevivir requieren un fuerte sentido de identidad individual y comunal.

El siguiente ejemplo, las cuatro pinturas de Cuauhtinchán (Simons 1968; Yoneda 1981), tiene una historia más compleja que los dos anteriores, no solo porque hay cuatro mapas sino, también, por sus oscuras conexiones con la *Historia tolteca-chichemeca*, una descripción narrativa de las comunidades originarias del Valle de Puebla[206]. El Mapa 2 (*Figura 6.21*) es otro ejemplo del "tema de la migración"

206 Cuauhtinchán es una ciudad adyacente a Puebla y el lugar de origen de los mapas y de la Historia. Historia, desde luego, no es el nombre original de este texto. El nombre náhuatl usado era *xiutlapoualli* o "cómputo de los años". El llamado mapa 1 trazó las conquistas

(la peregrinación de los toltecas desde Chicomoztoc hasta Cholula), del cual el *Mapa Sigüenza* y la *Tira de la peregrinación* son buenos ejemplos aztecas. Los tres mapas son registros pictográficos de los acontecimientos, de los participantes, de las fronteras espaciales, de los lugares de origen legendario y del hábitat real.

El hecho de que las pinturas combinaran el espacio y el tiempo puede parecer extraño a un Occidental educado del siglo XX, acostumbrado a una distinción clara entre geografía e historia, entre mapas y narrativas. En cambio para una persona educada que vivía en Europa en el siglo XI estas pinturas habrían sido más bien familiares. Por lo menos un tipo de mapa medieval era una combinación de límites espaciales con elementos narrativos[207]. El hecho de que una de las principales fuentes de los *mappaemundi* medievales fue la *Historia contra los paganos* de Orosio ya es un claro ejemplo de la complicidad entre la geografía y la historia, de trazar límites y contar historias.

Fue a partir del siglo XVI que los geógrafos y los historiadores partieron aguas y siguieron distintos caminos. Cuando López de Velasco, por ejemplo, fue nombrado *chronista oficial* del Consejo de Indias en 1571 la posición implicaba ambas tareas, la de geógrafo y la cronista. En 1596, sin embargo, el cargo fue dividido en dos, uno para un geógrafo y el otro para un cronista o historiador. Herrera y Tordesillas se convirtió en el cronista-historiador mientras que su antecesor, López de Velasco, fue un geógrafo-cronista. La mezcla de espacio y tiempo en el ordenamiento territorial fue paralela a la mezcla de roles sociales asociados con la escritura y la pintura: *tlacuilo* era un rol social más versátil que geógrafo o historiador.

Hay otro elemento importante en la conceptualización y diagramación del territorio amerindio que no es evidente en los tres ejemplos anteriores de peregrinación. Se trata de las "cuatro esquinas del mundo" discutido en el Capítulo 5. Señalé que ese aspecto trascendió legados y tradiciones específicas y se encuentra en Mesoamérica, en los Andes, entre los navajos, en la antigua China y en las cosmologías judía y cristiana (Blacker y Loewe, eds., 1975). La organización del mundo era vertical y conectaba la tierra, el inframundo y el cielo antes de que la información sobre los lugares distantes en la tierra, accesible por las navegaciones globales que iniciaron en el siglo XVI, así como las técnicas para calcular distancias, estuviera disponible y creara nuevas necesidades. La conexión entre el cosmos y la Tierra, en vez de la conexión entre el espacio y el tiempo, es lo que se manifiesta en la concepción y en el diagrama territorial de las civilizaciones no capitalistas co-existentes en el momento del "descubrimiento" de América y la formación de la economía del Atlántico.

chichimecas; el mapa 2, como el *Mapa Sigüenza* y la *Tira*, trazó la peregrinación desde Chicomoztoc (otro nombre para Aztlán) hasta Cuauhtinchán. El mapa 3 trazó las migraciones de la comunidad y el mapa 4 dibujó las fronteras del señorio de Cuauhtinchán.

207 De acuerdo con la tipología establecida por Woodward (1985).

Las cuatro esquinas del mundo fueron un patrón cognitivo fundamental que se volvió borroso cuando los centros étnicos en Occidente se disfrazaron bajo proyecciones geométricas (Capítulo 5). Un notable ejemplo de la conexión entre el cosmos, la Tierra y la territorialidad humana fue proporcionado por el historiador de Texcoco Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a principios del siglo XVII en una descripción del patrón de cuatro esquinas y lo que este modelo ofrecía a sus antepasados para el ordenamiento y el control territorial. Ixtlilxóchitl, miembro de la nobleza de Texcoco, dedicó gran parte de su vida a trazar la genealogía y la historia de su pueblo. Lo que sigue es el relato de cómo Xólotl (un líder del pueblo tolteca-chichimeca) tomó posesión de la tierra cinco años después de la decadencia y caída de la civilización tolteca, antecesora de los aztecas:

> Estando Xólotl edificando su nueva ciudad de Tenayuca, que era en el mismo año de 1015, acordó tomar poesión sobre toda la tierra de una mar a otra, y para esto juntó a los seis señores sus vasallos…, y juntos todos, les dijo según parece en sus historias, que quería tomár posesión sobre la tierra, haciendo sus mojones en los más altos cerros, y haciendo sus atadijos con unas yerbas largas que se crían en los montes…encendió fuego sobre ellos, pues sin contradicción ninguna la tomaba por suya, no qitándosela a nadie, ni quebrantando la palabra de su bisabuelo Icauhtzin, pues ya todos los tultecas se habían acabado, y si había algunos, eran pocos y éstos con dejarles tierras a su gusto, donde ellos y sus descendientes vayan poblando; señalando y repartiendo pueblos y lugares, provincias y ciudades, con las diligencias, ritos y ceremonias que conviene para este efecto, haciendo cercados y bosues para todo género de caza con que sustentarse… Este acuerdo y mandato de Xólotl le pareció muy bien a los señores sus vasallos, y luego él personalmente, con su hijo el príncipIe Nopaltzin y alguna gente, así nobles como plebeyos, salió de la ciudad y se fue derecho a un monte que se dice Yócotl, que cae hacia el poniente a respecto de aquella ciudad, muy alto; se subió sobre él, y fue la primera parte que hizo las diligencias que ellos usaban, tirando un señor chichimeca cuatro flechas con toas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo, occidente y oriente, norte y sur; y después, atando el esparto con las puntas, y haciendo fuego y otros ritos y ceremonias de posesión que ellos usaban, se bajó del cerro, que es en el pueblo de Xootitlan…y se fue a otro cerro muy algo que se dice Chiuhnauhtécatl, y de este a Malinalco, donde iba haciendo las mismas ceremonias, y antes de bajarse del primer cerro, llamado Xólotl, envió a cuatro señores por hacia las cuatro parte del mundo conforme se tiraron las flechas, para que tomaran posesión de toda la tierra, que había sido del gran Topiltzin, de una mar a la otra…. Despuès de haber hecho la demarcación que hizo Xólotl, y enviado a los cuatro señores para tomar posesión de la tierra que queda de una mar a la otra, y estando ya en su ciudad, mandó repartir toda la tierra que estaba dentro de esta primera demarcación a todos sus vasallos, dándole a cada noble las gentes que le cupo, y un pueblo para que fundara con ellos, y

> hizo esta demarcación primera para poblarla primero con la gente que tenía, y la segunda, que fue de toda la tierra una mar a otra, en donde envio los cuatro señores para que los que se fueran ultiplicando, y los que vinieran se fueran acomodando poco a poco y poblando toda ella, como después sus descendientes la poblaron poniendo a cada pueblo el nombre del noble que la poblaba, y en los lugares señalados de los tultecas, como eran las ciudades, no quitándoles el nombre, lo cual asi se hizo, como parece en la demarcación que en la ciudad de Azcaputzalco le cupo a un caballero llamado Izpútzal (Itlilxóchitl, Tomo I, 1975:295-296)

Debido a que las cuatro "alas" o "esquinas" del mundo también se encuentran en la Biblia (Jacobs 1975) es tentador sugerir que la cosmología cristiana influyó la narrativa de Ixtlilxóchitl. Yo prefiero decir (como sugerí en el capítulo anterior) que es al revés: la cosmología de cuatro esquinas fue común a los antiguos mexicas y a los antiguos hebreos y esta forma humana básica de organización territorial tuvo diferentes desarrollos en tradiciones culturales no relacionadas en todo el planeta. La colonización del espacio consiste, precisamente, en *universalizar una expresión* local y regional de lo que es global.

En cualquier caso todos los ejemplos comentados en esta sección no solo sugieren patrones territoriales cognitivos amerindios antes de la conquista, independientes de los patrones territoriales cognitivos europeos; también ilustran su supervivencia durante el primer siglo después de la conquista. Por estas razones "representación" solo tiene sentido en el vocabulario universalista de Occidente, un lenguaje que asume la única representación del mundo. El aumento de la represión de las comunidades amerindias desde entonces ha ido de la mano con la supresión de las tradiciones gráficas y de los modos de comunicación nativos (Gibson 1964; Farriss 1984; Spaulding 1984; Scharlau y Munzel 1987; Gruzinksi 1988). Pero la supresión de modos escritos y gráficos de ordenamiento territorial no resulta, necesariamente, en la supresión de los patrones cognitivos arraigados en la memoria colectiva, liberada de lo que puedan preservar y transmitir los signos gráficos. Podría mencionar varios ejemplos de comunidades y culturas amerindias sobrevivientes que han mantenido el antiguo modelo amerindio de territorialidad (Gossen 1974a; Gossen, ed., 1986). El Nuevo Mundo, cuando aún no era "nuevo" sino simplemente era, fue mapeado antes de que los navegantes y cosmógrafos europeos se dedicaran a la tarea de trazar lo que tomaron como una masa sin sentido.

Ahora es el momento de avanzar hacia el segundo tipo de configuración y/o diagramación territorial amerindia durante el periodo colonial y hacia el ejemplo paradigmático de la semiosis colonial: la coexistencia en el mismo espacio gráfico de dos conceptos de territorialidad (e.g., tributaria y capitalista) y de una inversión de relaciones de dependencia (e.g., los gobernantes y los nobles de las tres grandes civilizaciones —maya, inca, azteca— pasaron de estar en posiciones de gobierno a ser gobernados).

Ordenamiento de una territorialidad fracturada: desplazamiento del locus de enunciación

Mientras los ejemplos anteriores están asociados con la supervivencia de la nobleza indígena y de la clase dominante y con acciones destinadas a mantener y proteger sus territorialidades, así como la memoria de sus antepasados, las pinturas asociadas con las *relaciones* y con litigios de tierras tienen una filiación diferente. En primer lugar, estas pinturas podrían haber sido dibujadas por indígenas o por castellanos. En segundo lugar, contenían la información solicitada en el *Memorandum* o reclamaciones (litigios de tierras) provocadas por las autoridades españolas. En tercer lugar, debido a la creciente implementación de los sistemas europeos de escritura inculcados a la generación que, hacia 1580 y en lugares como México, estaba, por lo menos, dos generaciones delante de los primeros años del proceso de colonización. El resultado final fue que las pinturas del segundo y tercer periodos (de 1577 a 1615, aproximadamente) concretaron más que descripciones territoriales indígenas con influencia española. En realidad fueron productos culturales híbridos que ilustraron la coexistencia de territorios desde el punto de vista indígena mientras que esa coexistencia fue suprimida por la descripción geográfica y la cartografía desde el punto de vista español. Pero, atención, la hibridez la encontramos solo en las emociones, las descripciones, los diseños y las vidas —en resumen, en los *locus enunciationis*— de los indígenas, no de los castellanos. Por todo lo dicho en el capítulo anterior la diagramación del mundo fue imponiendo la homogeneidad territorial de la cosmología europea, anclada en el mapa-mundo.

Primero veamos las pinturas que acompañan a las *relaciones* y luego las pinturas que acompañan a los litigios de tierras y su resolución. Las *relaciones*, como mencioné en el capítulo anterior, fueron un informe que respondió a un mandato y fue guiado por las cincuenta preguntas preparadas por el Consejo de las Indias y eventualmente impresas y distribuidas entre los administradores de las posesiones españolas en las Indias Occidentales y Orientales. Una gran parte de las respuestas fue proporcionada por "indios" pero la versión final escrita fue responsabilidad de un notario. Las pinturas adjuntas, de acuerdo a la pregunta 10, fueron a menudo dibujadas por "indios viejos y principales". La pregunta 10 del *Memorandum* (en el que se presentaron las cincuenta preguntas, así como las instrucciones para completar el cuestionario) solicita, en concreto, una pintura:

> El sitio y asiento donde los dichos pueblos estuvieren, si es en alto o en bajo, o llano; con la traza y designio, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares señalados de monasteries, como quiera que se pueda rasguñar fácilmente en un papel, en que se declare qué parte del pueblo mira al mediodía o al norte (Acuña, ed., 1987:19).

Desde el principio la pregunta impone una orientación que no está alineada con lo que sabemos de las orientaciones cosmológicas de las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas. Mientras que en la cosmología mesoamericana (también en la cosmología cristiana temprana) la orientación espacial estaba determinada por el amanecer y el atardecer la cartografía europea de finales del Renacimiento prefirió el norte y el sur. La dirección del movimiento del sol y el lugar sagrado (el paraíso) fueron reemplazados por la tecnología moderna y la brújula (Marshack 1972; Lanman 1981). Un patrón muy arraigado de orientación espacial, basado en la experiencia cosmológica y en connotaciones religiosas, fue reemplazado por la necesidad más concreta de cartografiar la navegación y medir la distancia con los polos como puntos de referencia. Por otro lado, cuando las pinturas fueron dibujadas por los "indios" mostraban una distribución del espacio que no se encuentra en las pinturas de la *Tira de la peregrinación*, el *Mapa Sigüenza* o los *Mapas de Cuauhtinchán*. Sospecho que las diferencias podrían leerse tanto en un contexto cronológico como comunicativo.

En términos cronológicos las pinturas de las *relaciones* fueron producidas a fines del siglo XVI, cuando ya estaba bien avanzada la conquista castellana del territorio, mientras que el *Mapa Sigüenza*, la *Tira de la peregrinación* y los *Mapas de Cuauhtinchán* son de la primera mitad de ese siglo. Ya sea que las tres pinturas fueran dibujadas para el uso interno de la comunidad (como parece ser el caso de la *Historia tolteca-chichemeca*) o para informar a los misioneros castellanos sobre su pasado (como parece ser el caso del *Mapa Sigüenza*) el hecho es que el territorio diagramado sigue siendo un espacio homogéneo ligado al relato de la comunidad (azteca o tolteca-chichimeca). Este no es el caso en varias de las pinturas de las *relaciones* y en la documentación sobre la ocupación de tierras.

Tomemos el ejemplo de la *Relación de Chimalhuacán Atoyac*, una ciudad en el Estado de México, e introduzcamos la pregunta 16, que complementa la pregunta 10 al solicitar una descripción verbal del lugar:

> En todos los pueblos, de españoles y de indios se diga el asiento donde están poblados, si es sierra o valle, o tierra descubierta y llana, y el nombre de la sierra, o valle y comarca do estuvieren, y lo que quiere decir en su lengua el nombre de cada cosa (Acuña, ed., 1987:20)

La respuesta a esta pregunta, en la versión escrita del notario, es la siguiente:

> Como está dicho, el asiento deste pueblo es a la falda del dicho cerro de Chimalhuacán, y está asentado en la derecera del poniente; no está trazado en pueblo formado. Hay en él un monasterio de religiosos de la Orden del señor Santo Domingo, como se verá por la pintura que está hecho, que está al cabo y fin desta relación (Acuña, ed., 1985, 6:159).

La pintura adjunta a esta *relación* (*Figura 6.23*) muestra mucho más de lo que sugiere la descripción verbal. La estructura profunda de la diagramación territorial no se insinúa en el informe verbal. La lectura de la pintura, en lugar de la descripción verbal, muestra dos espacios claramente delimitados, uno frente al otro. Los dos objetos principales, la colina y el monasterio, se han dibujado en posiciones invertidas. En la parte superior de la colina (posición invertida) vemos la "casa de idolatría", también indicada por el diseño de un templo azteca. La colina está indicada por un glifo común en la escritura pictográfica azteca y que se encuentra, frecuentemente, en los códices existentes. Aunque no siempre es un lugar religioso, a menudo es así. En este caso particular la dimensión religiosa está marcada por el templo. Frente al espacio sagrado indígena vemos el espacio sagrado español, ocupado por el monasterio. La colina y el monasterio compiten en tamaño e importancia y ocupan espacios claramente divididos por caminos, indicados por pasos que, usualmente, distinguen los caminos de los ríos y se encuentran en otros "mapas" para indicar la dirección de las migraciones. A primera vista es posible concluir que, aunque los espacios están bien delimitados, en esta pintura el monasterio ocupa una posición más destacada que la colina. Tal conclusión puede deberse a nuestros hábitos Occidentales de lectura (de izquierda a derecha y de arriba a abajo); sin embargo, desde la dirección con la que fueron elaborados e interpretados algunos de los antiguos códices genealógicos esta primera impresión podría estar equivocada. Para entender los códices genealógicos se ha sugerido una lectura "bustrofedon", en cuyo caso los objetos relevantes estarían en la parte inferior izquierda y no en la superior derecha. En cualquier caso lo que llama la atención es la coexistencia conflictiva de los espacios étnicos amerindios y castellanos, un ejemplo revelador de semiosis colonial.

La pintura de Chimalhuacán no es un caso aislado. Aunque podrían extraerse más ejemplos de las *relaciones* estoy más interesado en sugerir la dimensión general del fenómeno que también se podría ilustrar con los mapas unidos a los litigios de tierras. En la pintura de Huastepec (*Figura 6.24*) las posiciones ocupadas por las casas de los cristianos y por las prácticas religiosas amerindias fueron invertidas (el templo en la parte superior izquierda y el monasterio en la parte inferior derecha). El centro del mapa se dejó vacío, ya fuera como tierra de nadie o como el lugar donde interactuaban los espacios indígenas del Nuevo Mundo y castellanos del Viejo Mundo. La pintura fue dibujada hacia el final del siglo XVI en el Estado de Oaxaca. Aunque el contexto de las *relaciones* y de los litigios de tierras es diferente los patrones cognitivos de conceptualización espacial desde la perspectiva amerindia, hacia el final del siglo XVI, dejan en claro que las pinturas en las que se mostraba un territorio todavía propiamente amerindio estaban siendo sustituidas por pinturas en las que el territorio estaba dividido y el centro estaba vacío o era compartido (Wobeser 1983; Bailey 1972).

Recordemos aquí lo dicho en el capítulo anterior con respecto a Ortelius y López de Velasco. Ambos procedieron como si no hubiera existido ninguna

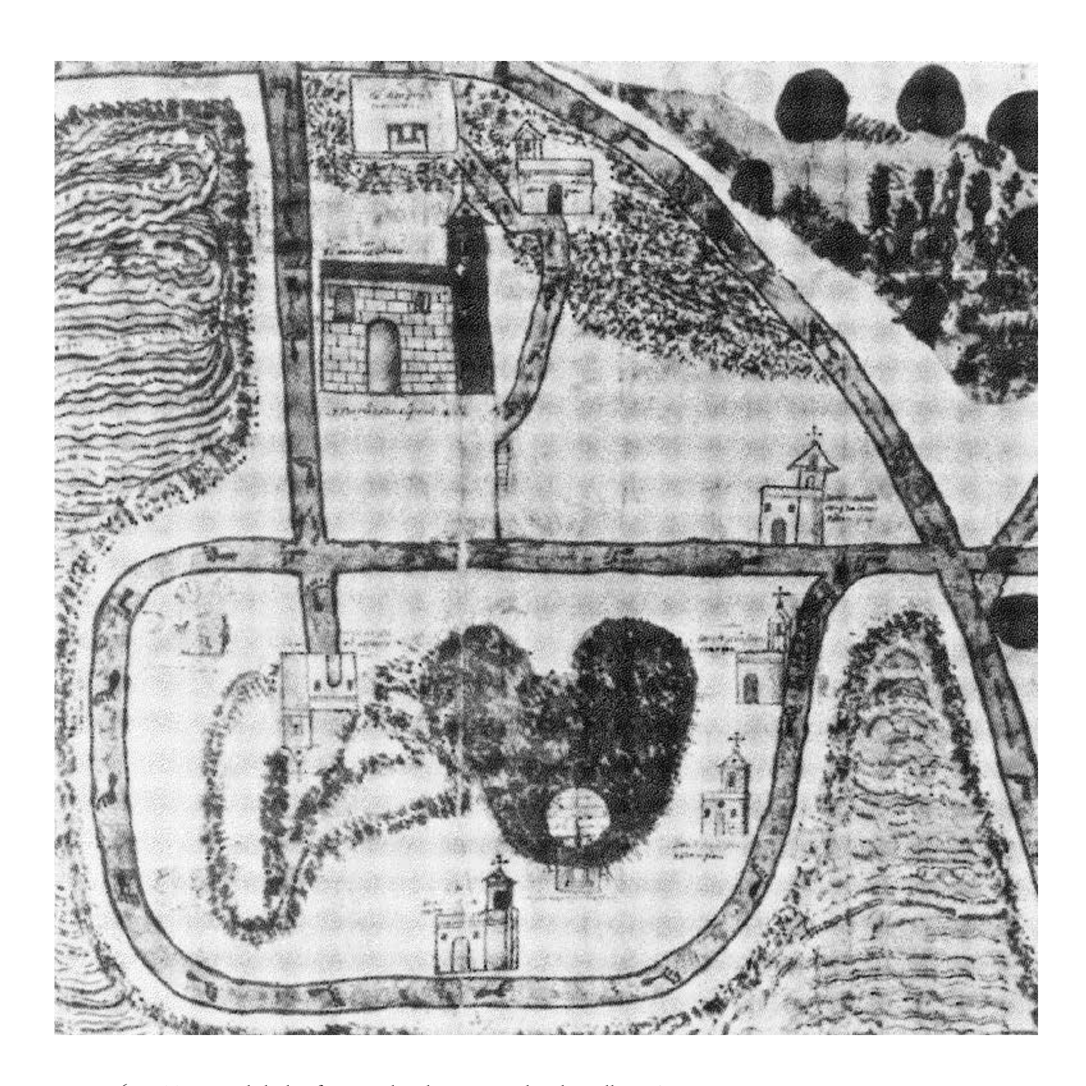


Figura 6.23. Territorialidades fracturadas: la pintura de Chimalhuacán-Atoyac.

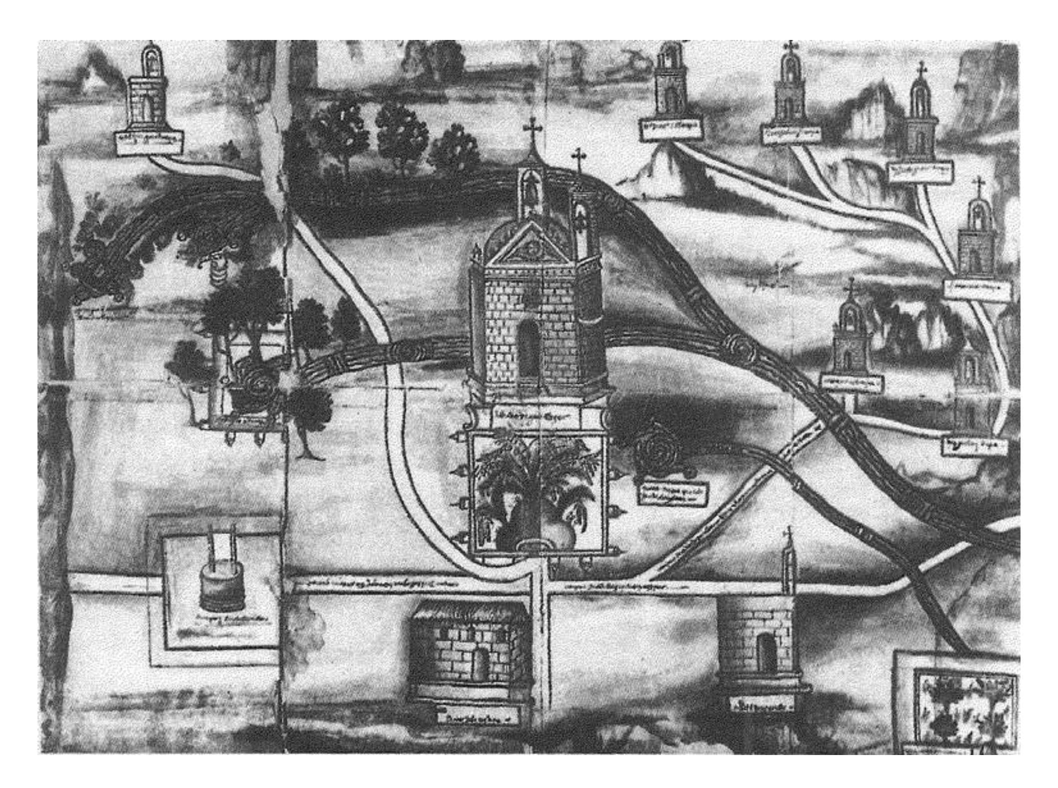


Figura 6.24. Territorialidades fracturadas: la pintura de Huastepec.

conceptualización del espacio antes de que fueran capaces de cartografiar la "nueva" tierra. Por el contrario, Guamán Poma y muchos *tlacuiloque* que tuvieron la oportunidad de pintar o describir sus ciudades sintieron que su territorio se mantenía, pero que era ocupado por alguien más; sin embargo, había una diferencia entre el trabajo de los *tlacuiloque* responsables de muchas de las pinturas de las *Relaciones geográficas de Indias* y el de Guamán Poma en *Pontifical mundo*. La diferencia era de escala y de conciencia cosmográfica y cosmológica, principalmente. El *tlacuilo* que pintó el mapa de Chimalhuacán-Atoyac se limitó a lo que pidió la *relación* (y el notario que la promulgó): una descripción de la ciudad en la que se borraron las huellas de la complicidad entre la ciudad y el cosmos. Lo que quedó fue la coalescencia de dos visiones del mundo en el mismo lugar. En cambio en el *Pontifical mundo* de Guamán Poma la coalescencia de dos mundos se proyectó en un diagrama cosmológico que unió la geografía con un diseño trascendente del cosmos.

Sin embargo, la pintura del *tlacuilo* anónimo y *Pontifical mundo* son, de hecho, complementarios. Mientras que la primera se basó en la fusión conflictiva del *altepetl* (organización y administración de la tierra, del espacio y de la memoria de los amerindios) con la encomienda (organización y administración de la posesión

de la tierra y de la producción de los castellanos) el segundo se basó en la fusión conflictiva entre las cuatro esquinas y el centro, por una parte, y en la coexistencia de las Indias del Perú con Castilla, por otra.

Lo que es más impresionante, sin embargo, fue el esfuerzo sostenido de Guamán Poma de Ayala para cartografiar el mundo e impugnar las *Relaciones geográficas*, imponiéndoles la cosmología andina. Permítanme ampliar estos dos aspectos y volver al dibujo de *Pontifical mundo* (*Figura 5.19*), que ya he analizado desde una perspectiva diferente en el capítulo anterior. La diagramaciòn de *Pontifical mundo* muestra una organización muy parecida a la que se ve en las pinturas de Chimalhuacán-Atoyac y Huastepec (*Figuras 6.23 y 6.24*). El espacio entre los dos mundos se ha dejado vacío para describir su coexistencia. Al igual que el templo y los monasterios en los ejemplos anteriores "Las Indias" en la parte superior de la imagen enfatiza el Este donde el Sol (el dios inca) se levanta; Castilla está situada debajo del espacio vacío que divide los dos mundos. La riqueza simbólica de esta pintura también descansa en el hecho de que el mapa de López de Velasco no solo fue invertido sino que fue redibujado desde una cosmología que concibe la arquitectura del universo en cuatro pilares de acuerdo con la cual las Indias y Castilla estaban, ambas, en el centro del mundo[208].

La existencia de dos centros es el mejor ejemplo que puedo dar de la coexistencia territorial que la colonización forjó en la percepción de los habitantes del Nuevo Mundo. Lo diré de nuevo: en las gentes del Tawantinsuyu la territorialiad andina co-existió, a su vez, con la territorialidad imperial hispánica. Las dos situaciones conforman un ejemplo paradigmático de semiosis colonial: mientras que López de Velasco y otros cartógrafos europeos *vaciaron el espacio* para trazar las posesiones españolas (Indias Occidentales) o un Nuevo Mundo Guamán Poma de Ayala y los "indios" que dibujaron los mapas de las relaciones *vaciaron el centro* para acomodar su sentido de territorialidad invadida, coexistiendo con los sentidos extranjeros. En este contexto de descripción "vaciar el centro" también supuso cambiar el *locus* de enunciación. Mientras que *Pontifical mundo* está al principio de la *Nueva corónica y buen gobierno* el *Mapamundi* está casi al final y está seguido por cerca de sesenta dibujos de ciudades peruanas, algunos de ellos muy similares a las pinturas de las *Relaciones geográficas* (*Figura 6.25*). Esta sección luce similar —aunque invertida— al mapa general de las Indias Occidentales de López de Velasco, seguida de trece mapas detallados de diferentes Audiencias. En ambos casos se muestra una imagen general de los dominios castellanos o del mundo seguida de partes de la totalidad (e.g., los ojos y la cabeza). Cuando uno lee el *Mapamundi* y los dibujos de las sesenta ciudades junto con *Pontifical mundo*

208 Tawantinsuyu significa "las cuatro esquinas del mundo unidas entre ellas". Más específicamente, *tasa* significa "cuatro," *suyo* significa "lugar" y *ntin* significa "unificación de lo que es diferente". Los castellanos lo tradujeron como "imperio". Compárese con la noción de *altepetl*, la organización de la tierra, el espacio y la memoria en el mundo de habla náhuatl.

se refuerza el sentido de que al poner las Indias del Perú (en lugar de América o las Indias Occidentales) se estaba forjando un nuevo *locus* de enunciación. Pero, generalmente, los *loci* de enunciación alternativos sin apoyo del poder institucional no son oídos cuando hablan su presente, aunque frecuentemente se presenten como ejemplos, olvidados o reprimidos, de comprensión del pasado.

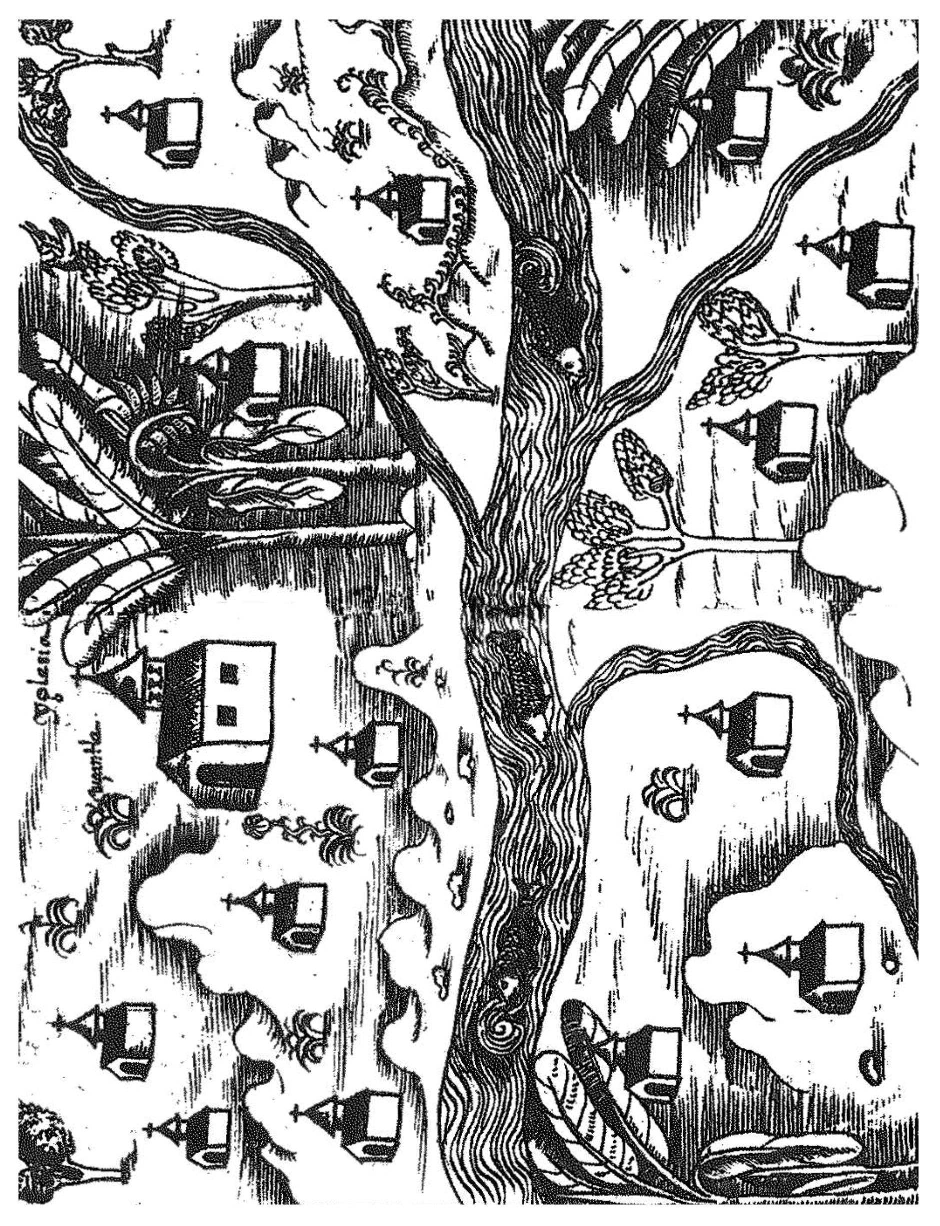


Figura 6.25. a. Una de las muchas pinturas de pueblos adjuntas a las *Relaciones geográficas*;

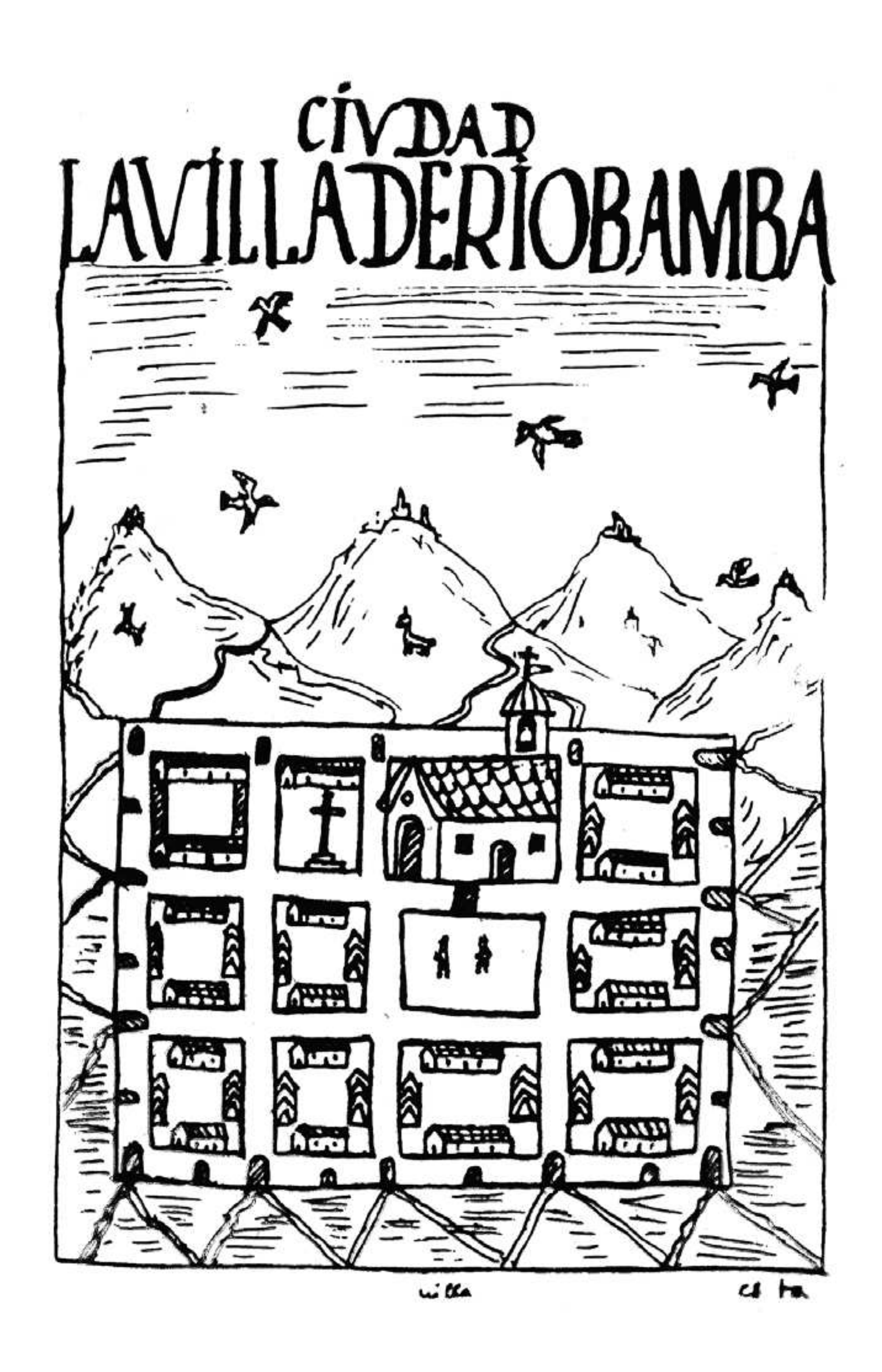


Figura 6.25. b. Una de las sesenta ciudades dibujadas por Guamán Poma y localizadas después del *mapamundi*.

Un espacio, muchos territorios, muchos mundos reales

Colocar América en el mapa de la cosmología europea no fue, necesariamente, una tarea dedicada a la búsqueda de la verdadera forma de la Tierra. La invención de América fue parte del control de territorios, difundiendo el alfabetismo (*literacy*) cartográfico europeo y desautorizando conceptualizaciones no europeas del espacio. Así se colonizó el imaginario de la gente a ambos lados del Atlántico: indígenas del Nuevo Mundo e indígenas de Europa[209]. Esto no quiere decir que los esfuerzos para expandir las culturas Occidentales no generaran oposición y resistencia. Se trata, simplemente, de reconocer que la expansión económica y religiosa y la fuerza de la tecnología de la imprenta (occidentalización) fueron las versiones más persuasivas entre todas las existentes e imaginables. La difusión del alfabetismo europeo en las colonias del Nuevo Mundo transmitió a los amerindios y criollos de descendencia europea educados la propia conciencia territorial europea, la idea de que América era la cuarta parte del mundo. No era por cierto así en las cosmologías originarias en las cuales el equivalente del mapa O/T era uno que ya diagramaba el mundo en cuatro partes con un centro. Esta perspectiva, desde luego, no fue necesariamente compartida por todos ni fue la única alternativa posible, salvo para quienes tenían el poder y controlaban las cadenas de comunicación y los programas educativos. Si el Islam, en lugar de la cristiandad, hubiera "descubierto" tierras y gentes desconocidas no solo América no sería ni América ni la cuarta parte del mundo porque no había ningún navegante llamado Américo y el planeta no se concebía en tres partes, siguiendo la metáfora de la sagrada trinidad. La expansión económica, la tecnología y el poder, en lugar de la verdad, caracterizaron la cartografía europea del globo a partir del siglo XVI y la cartografía de los estados nacionales de las Américas a partir del siglo XIX.

Para los amerindios del pasado y del presente sus tradiciones cosmográficas y cosmológicas fueron y son lo que realmente cuenta como organización territorial. Urton (1981) ha mostrado la continuidad de la cosmología incaica en el Perú contemporáneo y Gossen (1974a) mostró un patrón similar entre los chamulas del sur de México (*Figura 6.26*). Ambos son buenos ejemplos de comunidades para las que, aún hoy, América no tiene el mismo significado que tuvo para nuestro hipotético observador europeo (Abercrombie 1991) o para los intelectuales y los constructores de la nación a principios del siglo XIX que modificaron la perspectiva europea, poniendo a América en el mapa no como el Nuevo Mundo sino como parte del hemisferio Occidental (Whitaker 1954; Langley 1989). Por su parte, en

209 En este proceso los europeos también son indígenas: "adj. com. Originario del país de que se trata. Establecido en un país desde tiempo inmemorial" (*The Free Dictionary*, http://es.thefreedictionary.com/ind%C3%ADgena). De modo que el "arte" europeo es un arte indígena como todos los demás y no una forma superior de arte. La superioridad del arte indígena europeo se instaló gracias al control de la escritura alfabética, la imprenta y el libro, mediante los cuales se construyó una filosofía poética y estética que sacralizó la poesía y el arte en la civilización Occidental y rebajó toda expresión semejante en otras civilizaciones.

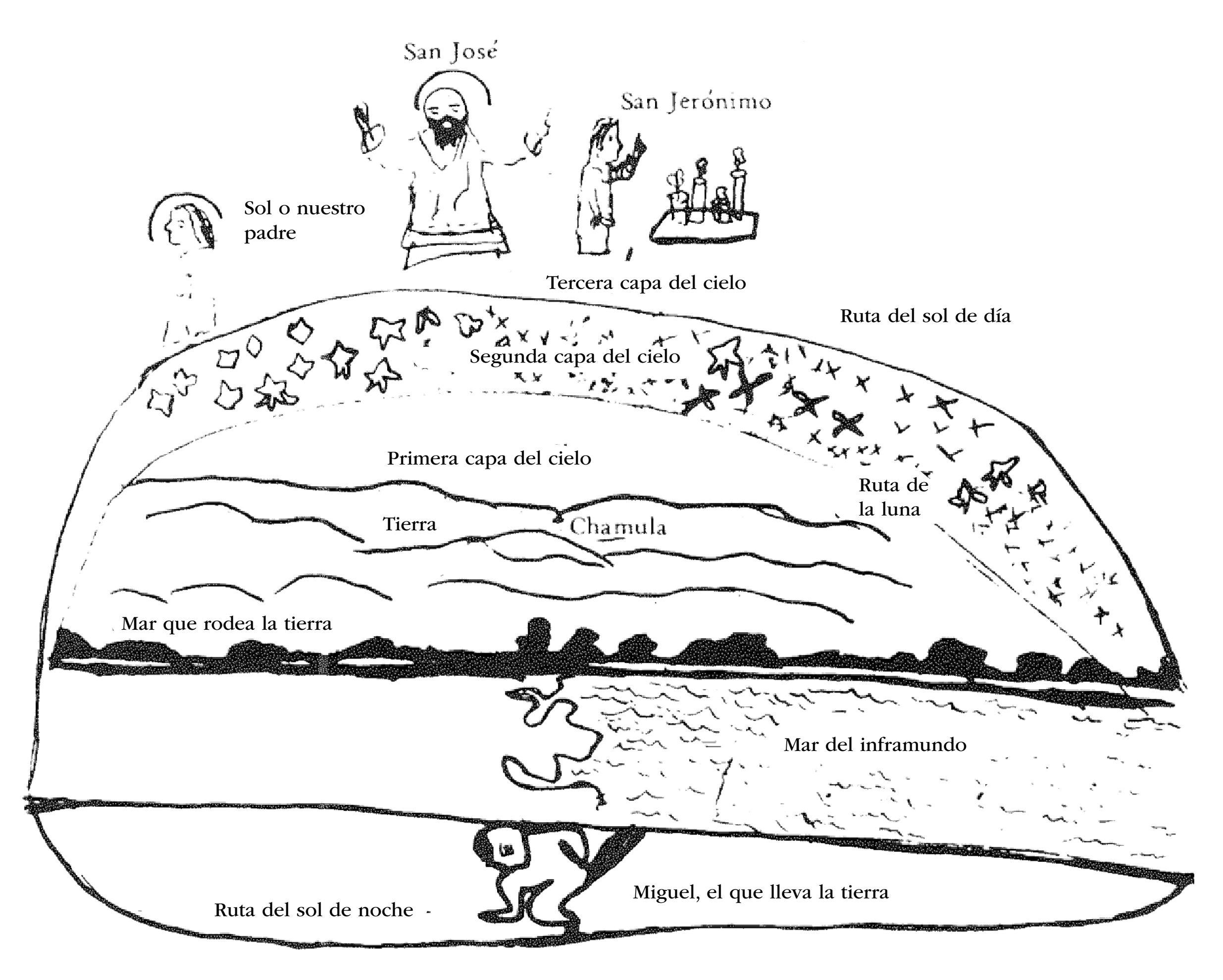


Figura 6.26. El ordenamiento chamula del mundo en la segunda mitad del siglo XX.

comunidades indígenas como la chamula la ciudad y el lugar siguen estando en el centro de la tierra. Para las personas que viven en esta cosmología América aún no está en el mapa. Habitan el mismo espacio, a pesar de que viven en un mundo diferente y en un territorio alternativo. Los amerindios de Sur y Centro América y los nativos norteamericanos han mantenido vivas sus tradiciones y la organizacipón territorial es para ellos, como para cualquier otra persona, un aspecto fundamental de su identidad cultural. Constantemente nos enseñan no solo que los mapas no son el territorio sino, también, que el proceso de inventar y poner América en el mapa no fue un episodio eterno del pasado sino un proceso abierto hacia el futuro[210].

Observaciones finales

En este capítulo hice un esfuerzo para entender la colonización del espacio en términos históricos y teóricos. Históricamente exploré la expansión colonial como el lado más oscuro del Renacimiento europeo. Teóricamente intenté reemplazar las preguntas relacionadas con las representaciones de los colonizados con preguntas relacionadas con las actuaciones en ambos extremos del espectro (colonizador y colonizado), así como en el medio (colonizador en el exilio, colonizado en adaptación). También sugerí, siguiendo las obras seminales de O'Gorman, tallar un *locus* de enunciación desde donde se pueda ver el Renacimiento europeo desde la perspectiva de los mundos coloniales y nacionales después de las revoluciones e independencias de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Invertir una perspectiva histórica es una medida teórica tanto como ideológica. Es teórica porque requiere una hermenéutica pluritópica e ideológica porque implica la creación de *loci* de enunciación paralelos y opuestos a los *loci* de enunciación creados en el campo de la antropología: en lugar de ver las sociedades marginales desde la perspectiva de los centros académicos propone ver los centros culturales y políticos desde el pensamiento en y de los márgenes. Los *loci* de enunciación están solo parcialmente relacionados con los domicilios físicos y con la afiliación académica de los sujetos que hablan y escriben. Uno los construye al unirse a y alejarse de actuaciones anteriores[211]. No hay ninguna razón para limitar al mundo no académico la pregunta sobre si el subalterno puede hablar. Uno puede ver todos los días en la vida académica una cierta subalternidad disfrazada bajo la etiqueta de "minorías" o en la forma como se seleccionan las publicaciones y se administran y otorgan las becas.

---

210 En el siglo XXI el nombre Abya Yala, y no ya América, para nombrar al continente es aceptado por una enorme mayoría de los Pueblos Originarios, desde los Mapuches, en Chile, hasta las Primera Naciones, en Canadá.

211 Para un ejemplo particular de este caso véanse Piedra (1989) y Coronil (1989).

Mis esfuerzos también han estado dirigidos a comprender algunas medidas europeas (no solo españolas) para poner América en el mapa y para administrar las Indias, así como algunas medidas indígenas (de Mesoamérica y los Andes) para acomodar su percepción y construcción de la territorialidad a las nuevas realidades sociales y culturales. También he tratado de evitar la idea de que el malentendido o la ignorancia de los castellanos o de los europeos sobre las territorialidades amerindias fue solo un equívoco: se trató de una serie de actos coordinados para despojar y silenciar las territorialidades y narrativas en boca de los habitantes del Nuevo Mundo. Más bien, he tratado de sugerir que las medidas europeas para cartografiar e inventar un Nuevo Mundo y las medidas castellanas para administrar las tierras y las personas recién descubiertas estuvieron relacionadas con la necesidad de justificar sus expansiones mediante la difusión de sus conocimientos y el control de territorios.

Una visión similar se podría aplicar, sin duda, a la comprensión de los universos semióticos de las civilizaciones en el Nuevo Mundo antes, durante y después de la conquista, excepto que los amerindios (en Mesoamérica y los Andes) no tuvieron otra opción que ceder (contando, incluso, las rebeliones suprimidas) al control territorial europeo y castellano. La diagramación cosmopolítica de la territorialidad (e.g., el mapamundo de Ortelius) tuvo y tiene importantes consecuencias en la organización y gestión del mundo (e.g., el cambiante, pero al mismo tiempo uniforme, orden mundial contenido en el mapamundo), relegando al pasado las territorialidades existentes. La cartografía europea y la administración territorial castellana se convirtieron en la "imagen verdadera" de un Nuevo Mundo, de las Indias Occidentales y de la verdadera configuración de la Tierra. Concebir este conjunto de acciones como interacciones sociales y semióticas y como control territorial en lugar de verlo como diagramación de un espacio ontológico (como López de Velasco describió el estrecho de Panamá) abre nuevas maneras para entender cómo los patrones cognitivos se incrustan en las acciones sociales y cómo la producción semiótica (alfabeto, historias ligadas a la escritura alfabética y diagramas territoriales) es un poderoso instrumento de colonización.

Epílogo[212]
Sobre modernidad, colonización y la invención del occidentalismo

El texto que sigue surgió de las notas que tomé en el proceso de redacción de los seis capítulos precedentes. Estas notas produjeron una lista de temas que siento la necesidad de abordar pero que han quedado fuera del argumento de los seis capítulos. Demasiado complejos para ser tratados en una nota al pie, hubieran requerido desvíos significativos de la línea argumentativa que he articulado.

La preocupación subyacente a lo largo del libro es desmontar la base renacentista del eurocentrismo. Hoy diría que es descolonizar el eurocentrismo renacentista. Por eso la necesidad de entender el pasado para hablar el presente fue una obsesión continua mientras trataba de aclarar las diferencias entre la comprensión del pasado y el ejercicio de los estudios culturales coloniales como disciplina en el presente[213]. Mi investigación fue un esfuerzo consciente por entender el pasado aunque no planeé ni sentí, en ningún momento, que estaba escribiendo una historia de la colonización del Nuevo Mundo. He escrito el libro con el firme convencimiento de que el Renacimiento europeo tardío (el periodo moderno temprano), un hito en la idea de la modernidad, fue el comienzo de un esfuerzo para constituir comunidades homogéneas de lengua, nación, religión y cartografía; esos esfuerzos empezaron a desintegrarse al final del siglo XX. Los esfuerzos realizados por Nebrija y Aldrete en los siglos XVI y XVII para pensar los territorios en términos lingüísticos y la complicidad de la historiografía (de España y del Nuevo Mundo) y la cartografía en la configuración de identidades culturales bajo las reglas económicas y legales del imperio (prolongadas por Inglaterra y Francia en los siglos XVIII y XIX) ya no son útiles para entender las conexiones entre lenguas y territorios a finales del siglo XX.

---

212 La versión final de la conclusión fue escrita durante el semestre de otoño de 1992 mientras estaba enseñando un seminario interdisciplinario de postgrado, “Más allá del occidentalismo: repensando cómo nació Occidente”, en la Universidad de Michigan con Fernando Coronil. En el seminario discutimos partes del libro y ello me benefició enormemente. Estoy en deuda con Fernando, así como con los veinticuatro alumnos matriculados, cuyo entusiasmo, compromiso y habilidades críticas me enseñaron a ver mi propio proyecto bajo una nueva luz.

213 Recuérdese que esto lo escribí hacia 1993. Hoy no hablaría de “estudios culturales coloniales”.

Esto es así, primero, porque los legados culturales y lingüísticos de los amerindios (en Sur y Centro América) y de los nativos norteamericanos se están convirtiendo en parte integrante de la construcción de tradiciones multiculturales y heterogéneas y de la emergencia de nuevas identidades, tan suprimidas por los regímenes coloniales como por los constructores postcoloniales de nación. En segundo lugar, las migraciones humanas implican migraciones de las lenguas y de los recuerdos sobre los que se construyen las comunidades humanas y que pueden prosperar dentro de una estructura territorial ajena a la lengua y la cultura de los migrantes. Ese ha sido el caso de los latinos/as o hispanos/as en los Estados Unidos, en proceso de desestabilizar no solo la estructura de la cultura anglo-americana tradicional sino, también, la cultura tradicional de la América española. Sin duda sería un error considerar solo la experiencia latina en anglo América como un logro de la expansión de la cultura española y no también como su reverso —el fin del sueño de Nebrija y Aldrete de unidad de lengua y territorio.

Puesto que mis exploraciones se han centrado en el periodo colonial no he prestado mucha atención a la doble atadura de los ideólogos de la construcción nacional en la América española durante el siglo XIX, quienes —por un lado— jugaron un papel importante en el proceso conflictivo de negociar el legado español y celebrar el pasado pre-hispánico de las grandes civilizaciones del continente al mismo tiempo que —por otro lado— suprimieron su presente arrasador y coquetearon con nuevas formas de imperialismo económico (inglés y alemán) y cultural (la Ilustración francesa).

Lo que he tratado de argumentar en este libro en el contexto del lado más oscuro del Renacimiento (o el periodo moderno temprano), al tiempo que he insistido en el análisis comparativo y en la hermenéutica pluritópica para trazar la coexistencia de *loci* de enunciación diferenciales en situaciones coloniales, puede ser reformulado en la influyente descripción de la modernidad y de la experiencia moderna articulada por (1982:15):

> Hay un modo de experiencia vital —experiencia de espacio y tiempo, del yo y los otros, de las posibilidades y peligros de la vida— que actualmente es compartido por hombres y mujeres de todo el mundo. Llamo "modernidad" a este cuerpo de experiencias. Ser moderno es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, nuestra transformación y la del mundo —y, al mismo tiempo, que amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de geografía y etnicidad, de clase y nacionalidad, de religión e ideología: en este sentido se puede decir que la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, una unidad de desunión: a todos nos vierte en una vorágine de perpetua desintegración

> y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es ser parte de un universo en el que, como dijo Marx, "todo lo que es sólido se desvanece en el aire".

Aunque compartí el entusiasmo de Perry Anderson (1989) cuando leí este párrafo por primera vez también me sentí decepcionado puesto que ya estaba imbuido de las ideas que dieron forma a este libro. En la descripción que Berman nos ofrece de la "modernidad" eché de menos su lado más oscuro, las experiencias diferenciales de espacio y tiempo, de habla y escritura, "compartidas por hombres y mujeres de todo el mundo" que vivieron en situaciones periféricas coloniales y en la construcción periférica de estados nacionales. Incluso si uno puede aceptar que hay pocas áreas del mundo al margen de la expansión de Occidente esto no quiere decir que quien es tocado por ella —como si fuera una varita mágica— se convierte, automáticamente, en un Occidental que experimenta el espacio y el tiempo, el habla y la escritura en Kerala o en los Andes de la misma manera que una persona en París, Bombay o Buenos Aires. Si uno puede asumir, por ejemplo, que la territorialidad se construye universalmente de acuerdo con experiencias humanas similares de lengua, lugar y recuerdos también es posible argumentar que las auto-descripciones varían, no solo *entre culturas* en situaciones coloniales sino, también, *dentro* de los entornos imperiales y nacionales. Sin embargo, la expansión Occidental iniciada en el siglo XVI trajo a primer plano la necesidad de negociar las diferencias entre las culturas y de repensar los vínculos entre diferencias y valores. A pesar de que los seres humanos habitamos el mismo mundo no todos vivimos en el mismo territorio. La modernidad se presenta como un periodo en la historia de Occidente cuando el contacto y la dominación entre culturas humanas llegaron a su punto máximo. Por lo tanto, las reflexiones sobre las experiencias coloniales no solo son ejercicios correctivos para entender el pasado sino herramientas útiles para hablar el presente. Las perspectivas críticas sobre los valores y formas de pensar de Occidente tienen mucho que ganar del entendimiento de las situaciones coloniales: el lado más oscuro del Renacimiento europeo y de la modernidad Occidental, tal vez, pero también el lado más brillante de un futuro utópico, decolonial y desoccidentalizante.

La primera mitad del libro se ocupa de las cuestiones básicas del habla y la escritura mientras que la segunda y tercera se encargan del tiempo y del espacio. El Capítulo 3 muestra una transición entre la cuestión de la escritura a la escritur6a, invocando el concepto de tiempo. Los dos últimos capítulos enfatizan la noción de espacio y se centran en la cartografía del mundo y de América. Los cuatro conceptos —habla, escritura, tiempo y espacio— sirven como un marco flexible para analizar la formación y expansión de la civilización Occidental y una de sus principales consecuencias, la occidentalización del mundo. Ese conjunto de conceptos requeriría un examen mucho más amplio y detallado para trazar la genealogía académica de cada uno de ellos. Me limitaré, en cambio, a unas pocas observaciones para contextualizar los principales argumentos del libro.

Varias veces me han pedido que comente *De la gramatología*, de Jacques Derrida (1967), en relación con mi enfoque del alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*) y la colonización. El penetrante análisis derrideano de la construcción filosófica de larga duración entre el habla y la escritura en la tradición Occidental (que es, al mismo tiempo, la forma como la tradición Occidental fue autoconstruida) fue una intervención muy importante en la discusión sobre el lenguaje y la escritura, en París, desde finales de la década de 1950. Si Lévi-Strauss (1958) contribuyó a ella con su "Leçon d'écriture" la propia noción de *écriture* (escritura) comenzó a dominar y moverse a través de las disciplinas y los debates intelectuales, de la antropología a la metafísica, de la lingüística a la literatura, de la crítica literaria a la filosofía del lenguaje. La preocupación de Derrida por la escritura fusionó una tradición lingüística y semiótica dominante, que había definido el signo como un compuesto de significante y significado (Saussure), así como una filosofía del lenguaje que concibió la escritura como un sustituto de la palabra. Para demoler (o desconstruir) una concepción de larga data sobre la escritura que incide en la epistemología y la metafísica Derrida creó un conjunto de conceptos (bien conocido ahora, aunque no necesariamente bien entendido) y eligió algunos ejemplos clave, entre los cuales hay un gran salto histórico: desde Platón y Aristóteles, en un extremo del espectro, a Rousseau, en el siglo XVIII, antes de llegar a Saussure y Lévi-Strauss en el siglo XX. Siendo un filósofo francés (nacido en Argelia) es natural que Derrida escogiera empezar con la historia de la metafísica en la filosofía griega y pasara por alto el Renacimiento italiano y español para llegar a Rousseau y la Ilustración francesa y a Hegel y la filosofía alemana[214]. Tampoco sorprende que de Rousseau saltara a Ferdinand de Saussure y Claude Lévi-Strauss, quienes le proporcionaron ejemplos elocuentes de la supervivencia del logos Occidental y del papel secundario atribuido a la escritura sobre el habla. El Renacimiento italiano y español de los siglos XV y XVI, sin embargo, ofreció una interesante aproximación a la filosofía y a la práctica de la escritura que prevalecieron en la colonización de las lenguas durante los siglos XVI y XVII.

La Parte I de *De la gramatología*, titulada "La escritura antes de la letra", sugiere que Derrida asumía un concepto lineal y evolutivo de la escritura (es decir, que una vez que se inventó la letra perdieron importancia las formas existentes de escritura) y muestra, desde el principio, quién era su enemigo: la escritura alfabética y sus secuelas. Sin embargo, la escritura alfabética no era la principal preocupación de Derrida sino la idea emergente del signo compuesto por un significante y un significado y la complicidad entre la escritura alfabética y la fundación Occidental del conocimiento. Nada dice sobre la escritura alfabética no Occidental y sobre las organizaciones alternativas de conocimiento, como la

214 Goldberg (1990) propuso ver la filosofía de la escritura (a mano) en el Renacimiento inglés en el marco propuesto por Derrida. Yo tomo un camino diferente, de acuerdo con el cual el concepto de escritura, como fue articulado por Nebrija, ya no es un sustituto del habla sino una manera de domesticar la voz.

lengua y la cultura árabe. Hace referencia al hebreo, aunque emplea ejemplos de la tradición judía Occidental y no de la escritura hebrea antes de la configuración de la idea moderna de Occidente, una configuración que podría remontarse al siglo XI, cuando el Occidente cristiano tuvo que afirmarse para hacer frente a la creciente expansión del mundo islámico.

Mi deuda principal con Derrida es su énfasis en la ideología de la escritura alfabética y la manera como disloca la noción de escritura en la modernidad Occidental. Mi primer desprendimiento de sus exploraciones es el intento de desengancharme del modelo evolutivo aún dominante en las diversas historias de la escritura y del que Derrida no escapó por completo. El título de la primera parte de *De la gramatología* ("La escritura antes de la letra") sugiere que con la invención del alfabeto la historia de la escritura tomó un nuevo camino y se superaron otras formas de escritura. Yo prefiero hacer hincapié en y partir de la idea de escritura *sin* letras[215] que reconoce formas de escritura no alfabética y alternativas a los alfabetos greco-romanos. En ambos casos la distinción entre la voz y el oído, por un lado, y entre la mano y el ojo, por otro, es mi punto de partida. Mi segundo desprendimiento es la selección de Nebrija, en lugar de Rousseau, como un momento crucial en la filosofía y la ideología de la escritura alfabética de Occidente, explícitamente ligada a lo que sería una dimensión de la colonización del mundo: la colonización del lenguaje y del conocimiento. Para Nebrija la cuestión de la letra no estaba relacionada con la representación de la voz —una de las preocupaciones principales de Derrida— sino con su domesticación, crucial para la constitución de la territorialidad en los Estados imperiales y en los Estados-nación modernos y para la colonización de lenguas no Occidentales (Capítulo 1). La preocupación de Nebrija con la escritura alfabética era política (en el sentido estricto de la palabra), más que filosófica o cognitiva.

Mi tercer desprendimiento de Derrida deriva del hecho de que el ejemplo elegido en su desconstrucción del logocentrismo se mantiene en la misma tradición que desconstruye. Explorar los sistemas de escritura en conflicto durante los primeros años de la expansión colonial y el enfrentamiento entre personas que practicaban diferentes tipos de escritura (algunos de ellos vagamente relacionados con las versiones visuales de los sonidos del habla) aporta nueva luz a la ideología de la letra en la tradición Occidental. Mi cuarto desprendimiento es la discontinuidad de la tradición clásica (en todas sus formas), esencial para entender las situaciones coloniales donde el logocentrismo Occidental muestra sus límites cuando es enfrentado por formas de conocimiento y comprensión construidas sobre filosofías del lenguaje y de la escritura ajenas a la letra y, por lo tanto, ajenas al logocentrismo de Occidente. Mi quinto desprendimiento se encuentra en las configuraciones disciplinarias y en la historia de los problemas

215 Para más detalles sobre esta posición véase Boone y Mignolo, eds. (1994).

propios de cada disciplina. La principal preocupación de Derrida es la historia de la filosofía en la civilización Occidental y el papel de la metafísica en la fundación del conocimiento Occidental y del concepto derivado de ciencia. Un filólogo y comparatista interesado en situaciones coloniales y postcoloniales busca entender las semiosis coloniales en el conocimiento y en la estructura de poder que hicieron posible estatuir que la escritura alfabética y su ideología legitimaran una jerarquía entre culturas que tuvo bastante éxito en la difusión de la imagen de su superioridad.

Dicho esto no tengo la intención de construir mis cinco desprendimientos como una crítica radical a la propuesta de Derrida sino como una opción analítica y política[216] que no parte de los griegos sino del momento crucial y fundacional de la occidenalización del mundo. Tampoco soy tan tonto como para embarcarme en una campaña de autopromoción comparándome con Derrida. Estoy interesado en aclarar mi agenda y en responder las preguntas naturales casi obvias que surgen cuando, hoy, alguien decide explorar temas como el habla y la escritura. La agenda que subyace mi investigación es la comprensión del papel desempeñado por la práctica y la filosofía de la escritura en la difusión del alfabetismo Occidental y en la colonización de las lenguas y las memorias no Occidentales. Los ejemplos paradigmáticos son Nebrija y el Renacimiento europeo, en vez de Rousseau y la Ilustración europea y las situaciones coloniales en los márgenes del mundo Occidental. De modo que en lugar de una trayectoria europea de larga duración que recorre desde Grecia hasta Ginebra y París opto por el "desvío" que implicó el Atlántico y que me sirve como principio guía para entender trayectorias que van de Sevilla a México o de Londres a Bombay.

Debo hacer otra importante observación sobre el concepto de escritura en Derrida. Uno de sus principales esfuerzos fue disolver la distinción entre habla y escritura y concebir la escritura como producción de *différances* (diferencias y aplazamientos). Para Derrida la escritura no está, necesariamente, relacionada con signos visibles sino con la producción de *différance*, que también se logra a través de sonidos. Mis preguntas eran otras y me llevaron en una dirección diferente, cuyas razones deberían ser claras en el libro[217]. Puesto que puse un fuerte acento en la materialidad de las culturas y en las autodescripciones de los seres humanos (como individuos y comunidades) de sus vidas y trabajos tenía que mantener la distinción entre las interacciones semióticas que involucran la boca y los oídos de las que implican las manos y los ojos. Es obvio que estas dos actividades no tienen que ser practicadas sucesivamente sino que pueden tener lugar al mismo tiempo. Reconocer la diferencia material entre estos dos tipos de actividades no obliga a llamar escritura a la segunda y no a la primera, como sugeriría la lógica de Derrida.

---

216 Esta intuición se convertiría en "la opción decolonial" unos diez años mas tarde.
217 Poco más tarde elaboraría este interés en el concepto de "diferencia colonial".

No hay necesidad de utilizar *escritura* para hacer referencia a la producción de *différance* en cualquiera forma, fuera de una agenda específica cuyo objetivo es desestabilizar un concepto Occidental de escritura estrictamente dependiente del habla. Para liberarse de una noción regional y restricta de escritura, dependiente de los sonidos del habla, solo hay que recordar que en latín escribir estaba relacionado con arar y en otras lenguas Occidentales con rayar (Capítulo 2).

Pocos años antes de la publicación de la influyente *De la gramatología* se publicó un artículo no menos influyente sobre las consecuencias del alfabetismo, escrito por Jack Goody e Ian Watt (1963). Este artículo y sus secuelas son relevantes para la discusión de la filosofía, la política y la materialidad de la escritura que propuse en los dos primeros capítulos. El artículo llamó mi atención durante un seminario de antropología impartido por José Cruz en 1964 en la Universidad de Córdoba, en Argentina. Lo leímos en conexión con la "Leçon d'écriture" de Lévi-Strauss. Debido a que el año anterior había tomado un seminario de semiología con Luis Prieto quedé maravillado con ese artículo puesto que empecé a ver el alcance de la escritura separada del habla y a preguntar cuál podría ser la contribución de la escritura alfabética a la historia de la humanidad. Cuando años más tarde comencé a leer textos coloniales me encontré con la preocupación española por la escritura de las civilizaciones mesoamericanas y andinas y sus implicaciones.

Una obsesión de quienes habitan en las periferias del mundo moderno es la fuerte atracción que ejercen los centros. Como estudiantes en la Facultad de Filosofía y Letras en Córdoba a finales de la década de 1960 también leímos *De la gramatología* fuera de las aulas y la discutimos, no sin pasión, aunque quizás con una comprensión limitada. Sin embargo, tuvo una influencia menos decisiva en mi pensamiento, incluso cuando terminé en desacuerdo con la mayor parte de las tesis básicas de Goody y Watt. Estos autores orientaron mi pensamiento hacia la dimensión social y política de la escritura más que a sus fundamentos metafísicos; también me abrieron nuevas perspectivas sobre los sistemas de escritura no alfabéticos. Tal vez fue más fácil para mi relacionar las consecuencias del alfabetismo formuladas por Goody y Watt con el problema de la colonización planteado por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, cuya primera edición en español se publicó en 1963 (la segunda en 1965), y con la dimensión social de la literatura y la vida intelectual planteada por Antonio Gramsci en *Letteratura e vita nazionale* (*Literatura y vida nacional*, 1952) y *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura* (*Los intelectuales y la organización de la cultura*, 1955), traducidos al español en 1961 y 1960, respectivamente, y ansiosamente leídos por mis compañeros.

No fue sino hasta la década de 1980 que el artículo de Goody y Watt, que se mantuvo latente durante casi quince años en mi inconsciente, comenzó a resurgir. Entonces entendí las dificultades ideológicas involucradas en su concepción del

alfabetismo. El alfabetismo se convirtió en un tema popular y verdaderamente interdisciplinario tras la publicación de ese artículo seminal. En 1981 Harvey Graff recopiló un volumen de casi cuatrocientas páginas de títulos publicados durante ese lapso de tiempo; necesitó quince secciones para organizar los diferentes enfoques, áreas y metodologías de las investigaciones relacionadas con el tema. A pesar de su enorme complejidad Scribner (1986) tuvo éxito al presentar (y reducir) el alfabetismo en tres metáforas: como adaptación, poder y estado de gracia.

Al hablar de alfabetismo como adaptación refirió a sus aspectos pragmáticos y los concibió "como el nivel de competencia necesario para el desempeño eficaz en una variedad de entornos y actividades habituales". Contrariamente al "alfabetismo como adaptación", que enfatiza su significación a nivel individual, el "poder del alfabetismo" pone el acento en el avance del grupo o comunidad. Scribner mencionó la concepción de alfabetismo de Paulo Freire como un medio para crear una "conciencia crítica a través de la cual la comunidad puede analizar sus condiciones de existencia social y participar en acciones efectivas por una sociedad justa". Finalmente, con el "alfabetismo como estado de gracia" hizo hincapié en algunos de los valores particulares (sagrados y profanos) que lo conectan con el poder, el respeto, la alta cultura, la civilización, la inteligencia. Scribner observó que las tradiciones escritas de las religiones más antiguas —como la hebrea y la islámica— han "dotado la palabra escrita con gran poder y respeto". La cuestión de la escritura se complica aún más, en estos casos, con la cuestión de las escrituras, con la distinción entre los signos escritos por los seres humanos y los signos escritos por los dioses. La tradición Occidental ha enfatizado los valores del alfabetismo, mostrándolo como sinónimo de cultura y civilización. Sobre el "alfabetismo como estado de gracia" Scribner (1986:16) señaló que…

> …el poder y la funcionalidad del alfabetismo no están limitados por parámetros políticos o económicos sino que, en cierto sentido, los trasciende; la vida del individuo alfabetizado deriva su significado y significación de su participación intelectual, estética y espiritual en las creaciones y conocimientos acumulados de la humanidad, disponibles a través de la palabra escrita.

Yo añadiría que la descripción de Scribner corresponde a una ideología del alfabetismo alfabético (*alphabetic literacy*), la ideología de quienes lo construyeron como un estado de gracia separado de parámetros políticos y económicos. El alfabetismo como estado de gracia, en otras palabras, borra sus vínculos con las estructuras económicas y con el poder porque el ejercicio del poder reside, precisamente, en su aparente desconexión con él. El alfabetismo como estado de gracia es, tal vez, uno de los legados más duraderos del Renacimiento europeo y una de las ideologías más poderosas en el proceso de colonización, extendiéndose a la Ilustración europea.

La tercera de las metáforas de Scribner es la que mejor resume el relato mítico Occidental del alfabetismo como un salto cuántico en la historia de la civilización humana y como la gran división entre la razón Occidental y formas no Occidentales de pensamiento. Una de las formulaciones más descaradas en ese sentido fue hecha por Marshall McLuhan (1967:93-94):

> Una sola generación de alfabetismo alfabético [alfabetic literacy] basta hoy en África, como en Galia hace dos mil años, para liberar al individuo, por lo menos inicialmente, de la red tribal. Este hecho no tiene nada que ver con el contenido de la palabra alfabetizada; es resultado de la súbita brecha entre la experiencia auditiva y visual del hombre. Sólo el alfabeto fonético hace una división tan marcada en la experiencia, dando a su usuario un ojo por un oído y liberándolo del trance tribal de razonar la palabra mágica y la red de parentesco... El alfabeto fonético, solo, es la tecnología que ha sido el medio para crear al hombre "civilizado" —los individuos separados que son iguales frente a un código de leyes escrito. Las marcas fundamentales de las sociedades alfabetizadas y civilizadas son la separación del individuo, la continuidad del espacio y el tiempo y la uniformidad de los códigos... La tipografía terminó con el parroquialismo y el tribalismo [y] tuvo consecuencias psíquicas y sociales que, de pronto, cambiaron fronteras y patrones culturales previos.

Ruth Finnegan (1991) se basó en esa cita e hizo hincapié en la perspectiva Occidental del modelo: un mito de desarrollo basado en el predominio de la comunicación en las palabras, en particular de la escritura alfabética y la imprenta. Finnegan señaló que el mito jugó un papel importante en la organización y el control de la sociedad, así como en la distribución del poder, primero durante la expansión imperial, más adelante en la era de la construcción de la nación y ahora en la homogenización del mundo por la difusión de un alfabetismo que suprime la diversidad. ¿Cómo desengancharse de él? Finnegan sugirió crear un nuevo mito con una visión más amplia de la comunicación y las interacciones humanas y desmitificar la ideología de la palabra escrita, el poder del alfabetismo como estado de gracia. Eso es necesario para alejarse del modelo evolutivo que está en la base de las consecuencias de la tesis del alfabetismo y para aprender de los estudios comparativos y de la coevolución cultural. Este, en general, es mi punto de partida con respecto al alfabetismo y la expansión imperial en el siglo XVI.

La occidentalización y el occidentalismo rara vez han sido discutidos por los académicos del Renacimiento (Mignolo 1992a), a pesar de que son procesos fundamentales para comprender la reconfiguración del espacio y el tiempo, es decir, la colonización del espacio y del tiempo que situó a Europa en el centro del espacio y en el presente del tiempo y la geopolítica del conocimiento. Si en Estados Unidos el *occidentalismo* fue una respuesta natural al libro *Orientalismo* (Said 1978), cuyo punto de referencia y *locus enunciationis* era Europa, en América Latina esta cuestión

se discutió desde finales de la década de 1950, cuando Edmundo O'Gorman (1958) publicó *La invención de América: la universalización de la cultura Occidental.* Leopoldo Zea (1958) dedicó un capítulo al tema en *América en la historia*, centrado en las instituciones liberales y el sistema industrial de mercancías como dos características del modelo Occidental. O'Gorman, en cambio, hizo hincapié en el primer momento de occidentalización —la colonización de América. Más recientemente Serge Gruzinski (1988), un etnohistoriador francés que trabaja sobre la colonización de México, publicó su obra *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles* (*La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*). La historiadora brasileña Janice Theodoro (1989, 1991) dedicó dos estudios a las conexiones entre el Renacimiento, los "descubrimientos" y la occidentalización. Desde la perspectiva de la academia latinoamericana (o de los académicos franceses que trabajan en estrecha relación con los de América Latina, como Gruzinski) el Renacimiento europeo y su relación con la expansión colonial iluminan de manera diferente la perspectiva clásica de los académicos sobre el Renacimiento europeo cuyo campo de investigación fue, principalmente, Italia (e.g., Kristeller 1980). En España la obra de José Antonio Maravall (1963) justificó la contribución española al Renacimiento europeo. La occidentalización no fue un problema para ninguna de estas perspectivas. En general los estudios europeos sobre el Renacimiento silenciaron su lado más oscuro mientras que los estudios sobre la colonización dejaron entre telones al Renacimiento. Mi contribución intentó ligarlos, argumentando que la colonización fue el lado más oscuro del Renacimiento.

La atención que prestó Maravall al "descubrimiento de América" en la historia del Renacimiento europeo no trajo a primer plano la expansión de Occidente en términos de su universalización, como hicieron Zea, O'Gorman, Gruzinski y Theodoro. Naturalmente, no solo está en juego la perspectiva (una forma de ver) sino el *locus* de enunciación (una forma de decir). Lo que estoy proponiendo aquí y en todo el libro es comenzar por el lugar (físico tanto como teórico) desde el que se enuncia (ensayos o libros, mapas o relatos). ¿Cuáles son los deseos, los intereses, las alianzas y, en breve, las políticas de la investigación intelectual implicados en un trabajo académico, así como en un discurso político? Si Maravall no pudo ceñir por completo la perspectiva de Kristeller, por ejemplo, tampoco Zea adoptó la de Maravall. Maravall estaba principalmente interesado en trazar las distintivas contribuciones españolas al Renacimiento europeo (principalmente italiano), a las que se había restado importancia (y todavía se sigue haciendo) en la tradición académica de los estudios renacentistas. El hecho de que España no produjera un Hobbes ni un Locke, ni un contrato social ni una revolución industrial, fue tomado como prueba de que no fue afectada por el Renacimiento ni por la Reforma (Hamilton 1963; Green 1968). En pocas palabras, la occidentalización es un problema para quienes se sitúan en sus márgenes, no para quienes se sitúan en el centro; sin embargo, esta dicotomía no es clara ya que, como atestigua la obra de Maravall, España hacia mediados del siglo XVII (en la cima de su gloria) comenzó

a perder su posición en la configuración de la Europa moderna y comenzó a ser colocada —para usar la expresión de Leopoldo Zea— "al margen de Occidente". Pero el interés de Zea era América en el mundo, no en Europa y España.

No es casual, entonces, que la occidentalización y el occidentalismo como elementos distintivos de la expansión europea del siglo XVI (y sus consecuencias) no fueran llevados a primer plano por filósofos europeos (del sur o del norte) sino por pensadores que moraban en y pensaban Europa desde "la marginación y la barbarie" (Zea 1988) y por etnohistoriadores europeos que estudiaban el México colonial (Gruzinski 1988).

Recientemente el occidentalismo ha sido un tema común de discusión entre los antropólogos de Estados Unidos (Coronil 1992). Antes de que el orientalismo se desarrollara como una formación discursiva masiva durante los siglos XVIII y XIX floreció una construcción imaginaria similar con la inclusión de las Indias Occidentales en el mapa y con la posterior invención de América. El occidentalismo no solo es previo al orientalismo sino que es su necesaria condición de existencia. España y el resto de Europa comenzaron a mirar hacia el occidente para construir una extensión de su propio destino mediante la promulgación de la ambigüedad entre Indias Orientales y Occidentales. La Corona española siempre concibió las posesiones de ultramar como Indias Occidentales y no como América, como se puede ver en todos los documentos legales pertinentes. Una de las colecciones más significativas de documentos oficiales fue llamada *Recopilación de Leyes de Indias*, en vigor desde su primera compilación, en 1542, hasta el fin del Imperio Español. Las Indias Occidentales, recordemos, no estaban limitadas al llamado Nuevo Mundo sino que también incluían parte del "Viejo Mundo". Filipinas fue parte del Imperio Español y de las Indias del Poniente. El siglo XVI fue un momento crucial en la consolidación de la idea de Europa como cristiana y Occidental.

Si la idea de Occidente no nació propiamente en el siglo XVI (puesto que ya estaba implícita en el mapa O/T con centro en Jerusalén) sí obtuvo su forma duradera en esa época. La expansión del Estado francés como Imperio Francés bajo Napoleón I en el siglo XIX generó entre los intelectuales el nombre de *Amérique latine* (Ardao 1978), que integró las naciones independientes de habla española, así como Brasil y las recién conquistadas Martinica, Guadalupe y parte de las Guyanas. Paralelamente, desde comienzos del siglo XIX la idea del hemisferio Occidental comenzó a tomar forma entre los intelectuales y políticos americanos de Estados Unidos para distinguirse de Europa y de la idea de Occidente asociada únicamente con ella (Whitaker 1954). Las tensiones y conflictos durante el siglo XIX entre la idea de América Latina y la del hemisferio Occidental son demasiado complejos para ser analizados aquí (aunque surgen en el último capítulo). No se puede pasar por alto que cuando, hacia fines del siglo XIX, el escritor y activista político cubano José Martí lanzó la expresión "Nuestra América" para distinguir el norte del sur Europa, como "enemiga" de las dos Américas, era demasiado reciente como para haber sido olvidada por

completo. El ejemplo proporcionado por las "Indias Occidentales" a través de las políticas hispánicas de la lengua, la escritura de la historia y la cartografía y su transformación en "América Latina", "hemisferio Occidental" y "Nuestra América" al decaer le hegemonía Española es una imagen que se debe tener en mente puesto que la construcción de la idea de Europa y de Europa como Occidente (mejor aún, Europa occidental) está en el otro extremo del espectro. La coincidencia de la expulsión definitiva de los moros en marzo de 1492 por los reyes de España y el "descubrimiento" de las Indias Occidentales en octubre del mismo año fueron momentos emblemáticos que marcaron el fin de una era (la amenaza del Oriente islámico para el Occidente cristiano). La unificación de Castilla fue un hito en la consolidación de la Europa cristiana (u Occidental).

Quizás una de las mejores maneras de resumir el complejo proceso que condujo a la transformación de la idea mítica de Europa en la tierra de Jafet (la cristiandad en la Edad Media) y más tarde a la identificación de la *republica christiana* (en el Renacimiento) con Europa es comenzar mencionando la gigantesca figura de Enea Sylvio de Piccolomini. Cuando lo nombraron Papa (Pío II) en 1458 tuvo un papel clave en la formulación de la idea de una comunidad cristiana (*republica christiana*) en consonancia con un área geográfica, Europa. En 1459 Pío II convocó un congreso en Florencia para discutir la amenaza turca. Aún faltaban dos décadas para que Castilla comenzara la época de los Reyes Católicos y, en ese entonces, Portugal aún resistía a los moros. El mundo cristiano tenía en Pío II su ideólogo más perspicaz mientras que Portugal y España se jactaban de tener los ejércitos más valiosos en la frontera con el mundo musulmán. Si la *republica christiana* se localizó geográficamente en Europa ésta no solo se situaría más y más en el occidente, en oposición al oriente ocupado por el mundo islámico, sino que crearía una distinción entre cristianos occidentales y orientales (Rogers 1962). Las Indias Occidentales se convirtieron tanto en una ubicación geográfica como en un lugar donde la *republica christiana* Occidental seguiría creciendo.

Este es el momento de traer a primer plano el difícil asunto del relativismo cultural. Leon Olive (1991) distinguió entre situaciones en las que aplica el concepto de relativismo cultural y situaciones similares en las que no aplica. Olive señaló que es apropiado hablar de relativismo cultural cuando hay un cierto grado de *inconmensurabilidad* entre dos o más marcos conceptuales. De lo contrario diversidad cultural o pluralismo serían términos más apropiados para referir a comunidades heterogéneas con diferentes creencias y sistemas de valores pero con marcos conceptuales similares. Uno podría preguntar, de acuerdo con esta distinción, si desde el comienzo de la colonización la historia de América fue la historia de la transformación del relativismo cultural en diversidad cultural. Para hacer de esta pregunta una hipótesis habría que asumir que los legados indígenas en América y el Caribe se han transformado en la medida en que la inconmensurabilidad inicial entre marcos conceptuales se ha convertido en diversidad cultural por medio de diálogos

entre individuos racionalmente diferentes y en donde una racionalidad justificó la violencia sobre otras racionalidades y se empleó para justificar las necesidades posesivas de la expansión económica Occidental y la imposición de sus marcos conceptuales y su limitada idea de civilidad.

Uno puede aceptar, entonces, que el problema del relativismo cultural como confrontación de marcos conceptuales *inconmensurables* realmente ocurrió en América durante los siglos XVI y XVII. En ese contexto se justifica la negación de la coetaneidad. Sin embargo, aquí surge un nuevo problema. Para hacer que el relativismo cultural sea comprensible hay que suponer la existencia de un tercer (observador) que no pertenezca a ninguno de los dos o más marcos conceptuales involucrados y que pueda determinar su inconmensurabilidad. Uno puede preguntar cómo eso puede ser posible puesto que ningún observador puede estar separado de los marcos conceptuales que compara en su inconmesurabilidad. Así, el problema histórico se convierte en un problema lógico. Antes de profundizar en este asunto quiero volver a la situación histórica del proceso colonizador. ¿Desde qué *locus* de enunciación fue posible la negación de la coetaneidad? ¿Quién convirtió las diferencias entre marcos conceptuales en etapas sucesivas en la historia de la humanidad? La respuesta es obvia: aquellos que se describieron como estandartes de la civilización y del cristianismo en el mundo y que, al hacerlo, lograron imponer (para ellos mismos y para los demás) la conexión entre el cristianismo y la civilización. Lo que es menos obvio es por qué el tiempo se convirtió en un factor importante en el reconocimiento del valor de diversos marcos conceptuales. Si podemos imaginar un experimento mental en el que los mayas hubieren llegado a Europa y se hubieren enfrentado con un continente y personas desconocidas no es seguro que hubieran interpretado las diferencias en marcos conceptuales en términos de diferentes etapas en el tiempo, asegurando para ellos y para los demás que "menos civilizado" era equivalente a "retroceder en el tiempo". La expansión y colonización Occidental en el siglo XVI coincidieron con una transformación radical de la concepción del tiempo que incidió en el concepto de historia y creó las condiciones necesarias para colocar diferentes marcos conceptuales en algún lugar de una escala temporal cuyo punto de llegada fue la civilización cristiana Occidental europea de la época. Aquí nos encontramos con la pauta que Hegel desarrollaría tres siglos más tarde en el ambiente secular de la ilustración. Para los mesoamericanos que estaban descubriendo la tierra de Jafet, en el hipotético caso de su "descubrimiento" de tierras desconocidas ubicadas hacia donde sale el sol, hubiera sido imposible traducir diferencias en valores con base en un marco temporal porque los mayas hacían hincapié en un cálculo cíclico del tiempo y en la computación de la vida humana de acuerdo con el ritmo del universo más que en una historia progresiva (e.g., yo, autobiografía), como sí sucedía en el Renacimiento europeo (Farriss 1984). Desengancharse del relativismo cultural implica comenzar por el hecho de que todo observador o está involucrado en uno de los marcos conceptuales con los que opera o está en la frontera de ambos (e.g., Anzaldúa; ver la introducción a mi argumento) y comenzar, también, por espacializar el tiempo.

Primero, entonces, el tema del observador. Actualmente disponemos de una cantidad importante de conocimientos *sobre* las civilizaciones mesoamericanas y andinas pero no disponemos de igual documentación *de* (producida por) esas civilizaciones. Una de las razones más importantes para ello es la inconmensurabilidad entre las necesidades y las tecnologías de las que disponía el humanista europeo para describir la "novedad" y las necesidades y tecnologías de los sabios y pensadores de las civilizaciones andinas y mesoamericanas. No hay duda de que, hoy, los legados del alfabetismo de los castellanos y de los europeos del norte son gigantescos; sin embargo, lo que importa no es tanto la cantidad material acumulada por la tecnología (libros, mapas, imágenes impresas, etc) como la forma en que se manejaron las negociaciones entre los participantes y los observadores (e.g., el poder imperial en la semiosis colonial). La dialéctica entre los europeos como participantes en el proceso de colonización y los europeos como observadores de ese proceso fue constante y persistente. Como *participantes* los castellanos y los europeos, en general, vivieron y actuaron de acuerdo con metas, deseos y necesidades impulsados por un marco conceptual y un horizonte, primero de conquista de almas y territorios y, luego, de expansión imperial. Como *observadores* los *literati* castellanos y europeos se convirtieron en los jueces capaces de comparar y evaluar marcos conceptuales inconmensurables. El suyo era, a la vez, el marco comparado (lo enunciado) y el marco de enunciación. El privilegio epistémico es indudable.

Uno de los puntos cruciales en la construcción de la alteridad fue, precisamente, este movimiento disfrazado entre describirse como perteneciente a un marco determinado y describirse como perteneciente al marco *correcto* o, dicho de otro modo, establecer su marco, a la vez, como uno de los que se compara pero el único desde el que se realiza la comparación. Los académicos contemporáneos, herederos del legado humanista, no solo tienen la obligación ética de describir marcos conceptuales inconmensurables sino, también, la hermenéuticamente difícil tarea de restablecer el equilibrio perdido entre lo que fueron marcos conceptuales mutuamente alternativos y lo que terminaron siendo cuando fueron organizados en una jerarquía de valores establecidos por quienes eran, al mismo tiempo, participantes y observadores. Al jugar ambos papeles al mismo tiempo los letrados humanistas y teólogos europeos fueron capaces de poner en práctica (desde Europa y en el Nuevo Mundo) las descripciones de sus observadores y atarlas al ejercicio del poder imperial.

El ejercicio de hermenéutica pluritópica puede ser una manera de deslindar nuestras descripciones como observadores de nuestras descripciones como participantes, subrayando y manteniendo la discontinuidad entre "nuestro" marco conceptual (como académicos educados en las disciplinas Occidentales y como practicantes disciplinarios) y el de "nuestros" antepasados (tanto disciplinarios como biográficos). La construcción de *loci* de enunciación y el aprovechamiento de la discontinuidad de la tradición Occidental (e.g., el "desvío" que produjo la emergencia del Atlántico) como fue realizada en situaciones coloniales y de la

discontinuidad de los legados amerindios fueron transformados y se convirtieron en parte de las experiencias vividas (o, mejor, de los campos de interacción construidos como experiencias vividas) en América durante el periodo colonial. La construcción de tales *loci* de enunciación implica que las reglas de las prácticas disciplinarias (estudios literarios, filosofía, historia, antropología) están basadas en la (auto) biografía personal del académico o del científico social. Esto trajo a la academia la responsabilidad de ligar los conocimientos con la vida cotidiana (e.g., activismo), una complementariedad que fue expulsada el día en que las ciencias y la filosofía secular separaron la sensibilidad de la razón. Una hermenéutica pluritópica asume un movimiento constante entre el académico como observador y participante, entre los marcos conceptuales que lo con-forman y aquellos que le son ajenos; también asume los momentos de discontinuidad entre los marcos conceptuales del pasado y el presente.

¿Qué sucede con la segunda parte de la ecuación, la espacialización del tiempo? La concepción general de este libro, más claramente desarrollada en los dos últimos capítulos, fue leer las organizaciones temporales (por ejemplo, la negación de la coetaneidad) en las distribuciones geográficas. Permítanme decir, antes de expandir esta idea, que las dificultades de unir marcos conceptuales a espacios geográficos en lo que Berman llamó "un modo de experiencia vital" y en nuestra época postmoderna de constantes migraciones y reubicaciones de comunidades no existieron, necesariamente, durante el periodo moderno temprano. En esa época los marcos conceptuales estuvieron más unidos a lugar y geografía (territorialidades) de lo que están ahora; ese fue el esfuerzo realizado por los letrados y teólogos imperiales, primero, y por los criollos constructores de la nación, después. Por eso uno de mis principales esfuerzos fue postular una negación de la negación de la coetaneidad (que es afirmación de lo negado) por medio de la espacialización del tiempo, espacializando y sugiriendo la opción de historias re-volucionarias a co-existentes con las historias evolucionistas contadas en la construcción de un *locus* de enunciación construido como si fuera *el locus* maestro. La construcción de una perspectiva Occidental fue, entonces, la construcción de un *locus* maestro de enunciación en el cual la concepción y la escritura de la historia universal, junto con el mapamundi, se fortalecieron con la expansión colonial y garantizaron los aparatos imperiales y del Estado-nación.

La espacialización del tiempo ubica al observador en la hermenéutica pluritópica y ella configura su política de investigación orientada a desengancharse de las políticas imperiales sobre el tema. Los procesos de expansión colonial que iniciaron en el siglo XVI ocurrieron junto con la construcción y consolidación de la figura del conocedor y entendedor, (e.g., el experto de hoy) colocado en una geografía específica (el norte del Mediterráneo), construida sobre las ruinas de dos lenguas Occidentales unidas al conocimiento y la sabiduría (griego y latín), y situado en el presente de un de tiempo lineal, progresivo o evolutivo. Ese desarrollo descartó la posibilidad de reconocer *loci* de enunciación co-existentes y similares

(no inferiores) e historias coevolucionarias. Desde el periodo moderno temprano hasta el siglo XVIII se puso en marcha la consolidación del conocimiento como espejo de la naturaleza, revisada críticamente por Richard Rorty (1981).

Mi hipótesis en este libro es que esa consolidación implicó la complicidad entre el *locus* de enunciación regional de un participante en la cultura europea Occidental y el *locus* universal de enunciación de la ciencia y la filosofía de un sujeto disciplinario situado fuera del tiempo y el espacio. Antes (y en otros lugares) he llamado a este asunto la universalización de los conceptos regionales de ciencia, filosofía y conocimiento. Lo que sucedió en el siglo XVI en los primeros encuentros entre los *literati* europeos y los intelectuales de culturas no europeas creció, fusionó y alcanzó su punto máximo a partir del siglo XVIII con la expansión de los imperios británico y francés[218]. Ciertamente las formas universales de conocer han sido cuestionadas en la misma civilización Occidental (Nietzsche, Heidegger, Derrida) y no solo desde la periferia colonial. En este argumento "desde" no es solo un lugar geográfico sino, principalmente, una geografía de experiencias "de personas que viven allí", "que no pueden vivir allí" o "a quienes gustaría vivir allí," con todo lo que implica la experiencia del vivir (la existencia de la filosofía existencial) en el pensar. Cuando llegamos a este punto los académicos en las ciencias sociales y las humanidades nos acercamos a los *loci* de escritores (novelistas, poetas, dramaturgos) al hacer de la disciplina un instrumento de combate y no una institución de control.

Un ejemplo fue dado por George Lamming. En un artículo publicado a finales de la década de 1950 preguntó por qué los escritores de las *West Indies* (el apelativo inglés para las posesiones de Gran Bretaña en el Caribe, que no debe confundirse con Indias Occidentales, el apelativo castellano para las posesiones de Castilla en el Nuevo Mundo) nacidos en Barbados, Trinidad y Jamaica preferían vivir en Londres que en el Caribe británico y desde allí negociar el lugar del escritor y su literatura en relación con su lengua y su región. Me interesa más el segundo párrafo de la cita que sigue, pero el primero es necesario para entenderlo más completamente:

> En el Caribe tenemos una gloriosa oportunidad de hacer alguna contribución válida y permanente a la vida del hombre en este siglo. Pero tenemos que ponernos de pie; y debemos movernos. Los novelistas han ayudado. Sin embargo, cuando el nuevo Caribe emerja puede que no sea para ellos. Será, como el futuro, un elemento en la lista de posesiones que reclamará la próxima generación de escritores y constructores. Todavía soy joven de acuerdo con los estándares ordinarios (treinta y dos años, para ser exactos) pero siento que ya he tenido suficiente (como

218 Un panorama reciente se encuentra en los artículos del libro editado por Dirks (1992).

> escritor) con respecto al Caribe británico. He perdido mi lugar o mi lugar me ha abandonado. Este puede ser el dilema del escritor antillano en el extranjero: que tiene hambre de alimento de un suelo que (como ciudadano común) ya no puede soportar. El placer y la paradoja de mi propio exilio es que pertenezco donde quiera que esté. Mi papel, al parecer, tiene más bien que ver con el tiempo y el cambio que con la geografía de las circunstancias; *y, sin embargo, siempre hay un acre de tierra en el Nuevo Mundo que mantiene ecos que crecen en mi cabeza.* Sólo espero que estos ecos no mueran antes de que mi trabajo llegue a su fin (Lamming 1992:2-50; cursivas añadidas).

Un segundo ejemplo es el de personas situadas entre diferentes lenguas y memorias, distinto al caso de Lamming en el que la lengua de la colonia es la "misma" que la del centro metropolitano. Cuando el académico-científico (o escritor) se encuentra en calidad de observador en un espacio intermedio (en la frontera y sus dos lados) —el espacio en el que la universalidad de la razón Occidental encuentra diferentes racionalidades— el relativismo cultural se transforma de marcos conceptuales relativos que podrían ser comparados y analizados a marcos conceptuales híbridos de los que emergen nuevas formas de conocer. La enunciación se forja *en habitar la frontera* (no en cruzar la frontera), sus dos lados y su diferencia jerárquica. En este punto la pregunta ya no es cómo utilizar la guía iluminadora de las nociones Occidentales de racionalidad para comprender las experiencias coloniales, postcoloniales y del Tercer Mundo sino cómo pensar desde/en marcos conceptuales híbridos y desde/en espacios intermedios (e.g, fronterizos). Para mi esta ha sido la lección de las situaciones y semiosis coloniales, hoy complementadas y expandidas por escritores y artistas (afroamericanos, latinos, mujeres de color) y por antiguos intelectuales de los márgenes, como Frantz Fanon o Aimé Césaire en el Caribe o Rodolfo Kusch en Argentina.

Propuse una metodología comparativa y filológica y una hermenéutica pluritópica como necesidad para hacer frente a los problemas relacionados con el relativismo cultural, la construcción de la alteridad y el falso lugar incontaminado del observador desincorporado. Mi hipótesis principal es que el relativismo cultural es necesario para tratar con las diferencias culturales pero está lejos de ser suficiente. Mientras un enfoque filológico me permite entender, tanto como puedo, las construcciones de culturas distintas el comparatismo me permite entender los lugares fronterizos donde se encuentran en conflicto o en amistad seres humanos que habitan lenguas y cosmologías distintas. También me permite identificar los temas específicos en los que las civilizaciones y cosmologías del Nuevo Mundo fueron malentendidas o malinterpretadas por los *literati* europeos precisamente por su reconocimiento de similitudes universales en los seres humanos y por la universalización de sus propias diferencias, justificándolas al decir que los diferentes eran los "otros".

He tratado de evitar el concepto de representación tanto como he podido. Si digo que estaba interesado en la manera como los pueblos y las comunidades europeas "construyeron la idea del sí mismo" y no en la forma como "representaron al otro" es porque mis intereses están situados en la *ejecución enunciativa* más que en la *representación de lo representado*. Asi, lo que me interesa no es la representación sino de qué manera la representación ejecuta la enunciación más que representa lo representado[219]. Se podría contra-argumentar que esta fórmula puede derrotar el propósito de cambiar la perspectiva del análisis al cambiar las premisas bajo las cuales se lleva a cabo. En humanidades la *representación* descansa en una filosofía denotativa del lenguaje según la cual los nombres representan cosas y los mapas representan territorios. Hay un segundo significado de representación, más común en las ciencias sociales, que se utiliza para referir a personas que hablan o están en el lugar (representan a) de otras. En este caso no hay una relación de "similitud conceptual o visual" que une la representación a lo representado sino una relación de lo que ambas nociones tienen en común, es decir, "estar en lugar de otra cosa". El primer significado destaca las similitudes entre la representación y lo representado mientras que el segundo destaca la delegación de responsabilidad de un grupo mayor de personas a una sola persona o a un pequeño número de "representantes". Volviendo a la noción de representación en humanidades la preocupación por la representación (descripción) de los colonizados (su exactitud o inexactitud, sus aciertos y errores) surgió de la misma *episteme* que forjó la noción.

Por lo tanto, la preocupación por la representación de los colonizados es una preocupación en el discurso del colonizador y en el de los analistas (académicos, intelectuales) de hoy y uno olvida preguntar cómo se conciben a sí mismos, cómo se describen y cómo hablan por sí mismos sin la necesidad de cronistas, filósofos, misioneros o letrados autonombrados para "representarlos" (para describirlos tanto como para hablar por ellos). Por lo visto en los capítulos anteriores "representación" no era un concepto necesario en las lenguas andinas y mesoamericanas. Es difícil entender cómo los mexicas imaginaron a los castellanos debido a la falta de documentación y porque no es claro que tal idea haya estado establecida entre ellos. Es éticamente condenable pedir a y esperar de los miembros de una cultura diferente a la nuestra información sobre la forma como hacen algo que nosotros hacemos o cómo no hacen lo que nosotros hacemos. Es éticamente condenable porque asume que lo que hacemos tiene un valor universal y que cada cultura en la tierra tiene que hacerlo también, de una forma u otra, si pretende ser humana. Por lo tanto, todo gesto imperial es, desde el comienzo, un gesto éticamente condenable.

Esto nos lleva de regreso a la cuestión del relativismo cultural. Si asumimos que todas las culturas del mundo tienen o deben tener actividades y formas de pensar

---

219 Mientras en la introducción de este libro usé algunas de las ideas propuestas por Humberto Maturana y Francisco Varela en esta conclusión me he beneficiado, principalmente, de las ideas de Varela *et al*. (1991).

y de sentir similares a las del observador imperial, aunque conceptualizadas de manera diferente, hemos dado un paso en falso ya que atribuimos valor universal a la perspectiva de un observador (aquella a la que pertenecen las humanidades y las ciencias sociales) y descartamos, automáticamente, la posibilidad de ver las cosas de otro modo —de que los observadores sean muchos y diversos y que el observador de las ciencias sociales es constantemente observado por quienes observa cuando no pertenece a la esfera en la que se maneja el observador. Las comparaciones se siguen realizando desde la perspectiva europea y rara vez se hacen preguntas en una dirección diferente. Por ejemplo, ¿cómo concibieron los europeos lo que entre los mexicas fue referido como *amoxtli* o *huehuetlatolli*? El relativismo cultural no es suficiente si lo único que indica es que las culturas diferentes son diferentes. Para desengancharnos del relativismo es necesario, en primer lugar, cuestionar el *locus* de enunciación desde el cual se ha producido la noción de relativismo cultural; en segundo lugar, cuestionar el modelo o la cultura que se utiliza como punto de referencia para ilustrar el relativismo cultural y cambiar, constantemente, el *topos* de la comparación; y, por último, explorar el relativismo cultural en situaciones coloniales en las que las culturas no solo son diferentes y están en contacto sino en constante conflicto de control y dominación, por un lado, y de asimilación o de resistencia, de adaptación y transformación, por otro.

Así, la noción de ejecución en lugar de representación destaca el *locus* de enunciación donde se producen las representaciones, subraya la configuración de lo que se representa y silencia u oculta el acto de representación. Por ejecución entiendo, en primer lugar, una concepción de la cognición que se desengancha de los principios y creencias epistémicas de la modernidad. Mientras que la cognición como representación presupone un mundo fuera del organismo que es representado, mental o gráficamente, que la cognición como ejecución (enunciación en el caso de semiosis, coloniales o no) implica que el organismo se constituye y se coloca en el mundo construyendo su medio ambiente a través de un campo dinámico de interacción —ni el mundo primero y luego la mente del organismo que lo representa ni el organismo primero representando lo que está fuera de él. La vieja alternativa entre realismo e idealismo se desvanece tan pronto como uno reconoce que *el organismo no está fuera del mundo sino que es parte de él*; por lo tanto, la cuestión de si el organismo representa el mundo o el mundo deja sus huellas en el organismo también se desvanece. Un organismo es tal no solo debido a su organización estructural sino, también, debido a su acoplamiento con otros elementos del mundo a partir del cual crea su *medio ambiente* (ver la introducción, las páginas dedicadas a la teoría cognitiva de Humberto Maturana).

La preferencia por *ejecución* en vez de *representación* se puede entender mejor si llevamos esta suposición general al ámbito de los organismos vivos conocidos como seres humanos y al dominio de las interacciones conocidas como cultura. Si los seres humanos no son concebidos como el espejo de la naturaleza (e.g., estar en y conocer un mundo fuera de sí mismos) sino como sujetos que desarrollan

actividades para evitar la muerte, regenerar la especie, amar, tener placer y expandir el campo de sus interacciones (en cualquiera de las posibles formas diversas que esa expansión pueda tomar) entonces el campo de las ejecuciones tiene prioridad sobre el de las representaciones en la comprensión de las culturas humanas puesto que las representaciones son solo distintos modos de ejecutar (sentir pensar, hacer).

¿En qué sentido ejecución es más útil que representación para entender las situaciones coloniales? Una de las particularidades de los procesos de colonización es que personas de culturas muy distintas se encuentran cara a cara y luchan para preservar o apropiar territorios, en el sentido de posesiones y conceptualizaciones del espacio. La comprensión de situaciones y semiosis coloniales implica entender diferentes tipos de actividades ejecutadas por personas que pertenecen a comunidades diferentes y, en consecuencia, con distintas necesidades programadas y dominios de interacción. Si uno mira las representaciones (es decir, lo representado) en lugar de las ejecuciones puede decir —como dijeron los colonizadores del siglo XVI hasta el siglo XX, desde España a Gran Bretaña— que ciertas representaciones o estilos de vida son inferiores o bárbaros. Si uno presta atención a las ejecuciones en lugar de lo representado y a la cognición como ejecución no solo puede *desengancharse* de la descripción jerárquica de la cultura sino, más importante, mirar de otra manera las *actividades* en las que no nos reconocemos. Por ejemplo, un observador del siglo XX al comparar un códice medieval iluminado o un maravilloso libro renacentista con un códice mexica pintado puede suponer que aunque este último es una pieza admirable no puede ser puesto al mismo nivel que los dos primeros.

En Occidente los libros se afianzaron con la escritura y con la verdad, ya fuera la verdad de dios por revelación divina en el Libro Sagrado o la verdad de los seres humanos en narrativas escritas en los libros históricos. Los códices mexicas, en cambio, permanecieron como objetos curiosos relacionados con diseños diabólicos o imaginación mítica. Si uno mira los objetos culturales como resultados de actividades que responden a necesidades humanas y recuerda que no hay necesidad humanas que sean superior a otras entonces la ejecución adquiere prioridad sobre la representación y nos ayuda a desmantelar las jerarquías semióticas establecidas y legitimadas por la epistemología en la que se introdujo el concepto de representación Así es posible entender las situaciones coloniales desde la perspectiva de las ejecuciones cognitivas y de las actividades humanas en distintas sociedades y entender la transformación de esas actividades. Por el mismo procedimiento es posible entender las ejecuciones cognitivas imperiales que se manifiestan en todas las esferas —econonómica, política, estética, religiosa, subjetivas (racistas y sexistas) —, convertidas en instrumentos de poder, control y dominación.

En este libro exploré las ejecuciones que conformaron la semiosis colonial en tres ámbitos cognitivos: el habla y la escritura, la memoria y el libro, el espacio y la cartografía.

Pensamientos adicionales sobre *El lado más oscuro del Renacimiento*: epílogo a la segunda edición[220]

I

El impulso inicial para escribir un epílogo a la segunda edición de El lado más oscuro del Renacimiento fue reflexionar sobre cuestiones relevantes que plantearon las reseñas del libro, que continúan impulsando mi investigación, mi enseñanza y varios proyectos internacionales e interuniversitarios actuales. Después de escribir el primer borrador de este ensayo me di cuenta de que debería centrarse en los asuntos que aún me obsesionan; sin embargo, me concentraré en aquellos que las reseñas me invitaron a repensar. Estoy muy agradecido y, aunque no los nombro, este ensayo está dedicado a los autores de las reseñas publicadas y a todos quienes se involucraron con el libro en conversaciones personales, discusiones en simposios y cartas.

El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetismo, territorialidad y colonización me ofreció una base de apoyo y partida para imaginar historias del mundo moderno/colonial tangencialmente relacionadas con la que Georg W.F. Hegel imaginó a principios del siglo XIX en *La filosofía de la historia* —reescribiendo, de un modo secular, el patrón de la historia que había sido escrito, previamente, por teólogos y humanistas cristianos[221]. El imaginario de los letrados europeos durante el Renacimiento tuvo como marco natural la filosofía universal cristiana de la historia. En contraposición a la filosofía de la historia de Hegel el cristianismo puso menos énfasis en el espacio. El cristianismo concibió la historia desde la creación del mundo por dios hasta el juicio final, en algún momento en el futuro. Hegel no solo concibió la historia con un origen en el tiempo sino atravesando, por así decirlo, lugares diferentes en momentos diferentes (desde China a Persia a Grecia y Roma hasta llegar a Alemania). Para Hegel la historia tenía una dirección en el espacio y se movía de este a oeste en una sola línea temporal. El pasado era

220 Este segundo epílogo fue escrito en 2003, después de que publicara *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo* (Mignolo 2003), la edición en español del original inglés publicado en 2000.

221 Desarrollé este aspecto en el Prefacio a la segunda edición de Mignolo (2012).

Asia, Europa era el presente (sobre todo Alemania) y el futuro era América. Hegel, después de todo, fue un historiador regional que presentó su obra como historia universal. Su perspectiva regional llegó a ser identificada con la modernidad y con la Ilustración europea. Fue una historia muy eficaz, sin embargo, ya que generó la fuerte creencia de que Europa era el centro del mundo en el espacio y el presente en el tiempo. En el momento de esta traducción (2014-2015) ya no es necesario argumentar la pérdida de la centralidad que Hegel estaba construyendo.

No hay nada nuevo o sorprendente en esta creencia. En el Capítulo 5 de este libro sugiero que los incas y los aztecas (y otras comunidades en otras partes del mundo) tenían la misma convicción. Cuzco, por ejemplo, constituía el centro espacial del Imperio Incaico y el momento presente del tiempo al que se había llegado en el recorrido de una serie de transformaciones cosmológicas desde la creación del mundo; sin embargo, los intelectuales (*amautas y tlamatinimes*) incas y aztecas no tuvieron la oportunidad de que sus historias regionales fueran elevadas a un rango universal. Una de las razones es que los sabios incas y aztecas, a diferencia de Hegel, no llevaron a cuestas los principios universales sobre los que se construyó la modernidad europea desde el Renacimiento. En otras palabras, Hegel construyó la su filosofía secular de la historia sobre la historia cristiana, aun cuando negó su veracidad. Su negación fue, como ocurrió con otros intelectuales de la Ilustración europea, una manera de superarla en sus propios términos; es decir, fue una manera de secularizar la universalidad teológico-cristiana. Los sabios aztecas e incas (Guamán Poma de Ayala, Alva Ixtlixóchitl, Muñón Chimalpain, Garcilaso de la Vega) fueron sorprendidos por la filosofía cristiana de la historia[222]. No pudieron sustituirla desde el interior, como hizo Hegel, sino que tuvieron que lidiar con ella desde una perspectiva particular de estar en el afuera de la historia cristiana, que describí en otros lugares como exterioridad[223]. La *exterioridad* se podría definir, en términos geohistóricos, como el exterior hecho, o construido, por el interior en el proceso de construirse a sí mismo como interior.

La confrontación de los cristianos europeos con una masa de tierra y una diversidad de pueblos que desconocían —algunos de ellos (como mayas, incas y aztecas) con sofisticadas estructuras urbanas y sociales, economías y formas de auto-gobierno— les obligó a ajustar el sistema de creencias con el cual operaban hasta finales del siglo XV y principios del siglo XVI. El debate radical del siglo XVI fue teológico y jurídico. En términos teológicos la cuestión era determinar el grado de humanidad de los indios y, en consecuencia, su lugar en la cadena cristiana del ser. Los famosos debates de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas y el refinamiento

---

222 Véase mi comentario a la traducción del libro de José de Acosta *Historia natural y moral de las Indias* (1590) en Acosta (2002).

223 Un argumento más detallado sobre "exterioridad" en el mundo moderno / colonial puede encontrarse en el Capítulo 1 de Mignolo (2000)

de los principios de esos debates en la Universidad de Salamanca (Vitoria, Suárez) son el ejemplo más conocido de una pregunta que permeó los principales centros de educación superior en Europa[224]. Mucho se ha escrito sobre los debates de Valladolid y los aportes realizados por la llamada escuela de Salamanca. Un aspecto es central para el argumento que presenté en *El lado más oscuro del Renacimiento* y para entender lo que quiero decir con exterioridad. Valladolid y Salamanca son puntos de referencia para acercarse a un tema más amplio: *la redefinición de la humanidad y del ser humano promulgada por los letrados del Renacimiento.*

II

El concepto renacentista del hombre y el humanismo han sido ampliamente discutidos. Lo que ha sido menos discutido, o no discutido en absoluto, es la complicidad entre la redefinición renacentista de los conceptos de hombre y humanismo y el racismo. Una de las razones fundamentales de esta ceguera es el simple hecho de que la conceptualización del humanismo renacentista fue el imaginario de los letrados cristianos europeos (y, más tarde, blancos), el imaginario que fue "estudiado" y reproducido más tarde, desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, por académicos blancos y del Atlántico Norte en el campo de los estudios renacentistas. Hoy en día los académicos que estudian el Renacimiento han tomado conciencia y están prestando atención a cuestiones raciales. El contenido del campo se está ampliando, y por supuesto, este hecho debe ser alabado; sin embargo, la perspectiva se mantiene dentro de los parámetros de la modernidad (período moderno temprano) y del Renacimiento. (Volveré sobre estos dos conceptos más adelante).

La dificultad no es tanto ampliar el contenido y ser más incluyentes sino, más bien, reconfigurar los parámetros del debate. Cambiar los términos de la conversación. Imaginemos, por ejemplo, la contribución que pueden hacer los y las intelectuales indígenas (y también en la variada gama de la sexualidad), afro-estadounidenses y afro-latinoamericanos a los principios con los que concibieron el Renacimiento sus actores; a las formas como el Renacimiento ha sido redefinido después de la Ilustración; e, inclusive, al Renacimiento como marco de investigación académica en las universidades hoy en día. Hasta ahora el Renacimiento europeo ha suscitado menos interés en las universidades de Asia y África y parte de la razón es que se ha definido y mantenido como un fenómeno histórico regional europeo. Por otra parte, estudiar el renacimiento en China es semejante a estudiar a Confucio en Francia, Alemania o Estados Unidos.

224 En Europa las consecuencias de la escuela de Salamanca fueron inmensas pero rápidamente olvidadas desde la segunda mitad del siglo XVII, cuando la economía y el poder político y epistémico pasaron del sur católico al norte protestante. Véanse Hamilton (1963) y Pérez (1992).

El ejemplo canónico del humanismo renacentista en la historia y la academia de Occidente es el movimiento intelectual italiano (ver Kristeller 1980:1). Los humanistas clásicos del Renacimiento italiano son considerados como la generación que transmitió a las generaciones futuras la interpretación y el legado de la antigüedad clásica. Asumamos, primero, en términos del período histórico que he aceptado en el libro, la cronología propuesta por Paul Oskar Kristeller, de 1300 a 1600. Durante los primeros doscientos años, los siglos XIV y XV, el Renacimiento europeo estuvo localizado en el lado norte del Mediterráneo. Italia fue el centro. A lo largo del siglo XVI Italia siguió siendo el origen de una transformación intelectual que afectó, radicalmente, la forma como los hombres (y las mujeres, en el sentido Occidental de estas palabras) se percibían a sí mismos en el mundo a partir del momento en que el Atlántico comenzó a desplazar al Mediterráneo y a medida en que España y Portugal introducían una nueva dimensión en el Renacimiento europeo.

En *El lado más oscuro del Renacimiento* no quise entrar en el debate actual entre los académicos euro-americanos sobre la duración del período o el origen y la difusión de las ideas renacentistas. Mi interés primario fue el momento en el que los letrados europeos se encontraron con mujeres y hombres del Nuevo Mundo. En este sentido he aceptado la idea estándar de que el Renacimiento se originó en Italia y desde allí se extendió por otros reinos europeos. Lo que me interesaba era poner en primer plano una de las dimensiones que ha sido totalmente pasada por alto por quienes estudian el Renacimiento y que es constitutiva del siglo XVI: la discontinuidad de la tradición clásica (véase Mignolo 1992a). La discontinuidad de la tradición clásica se precipitó por el hecho de que letrados y navegantes europeos "descubrieron" que había una parte del mundo que no conocían. Así transformaron una laguna en sus conocimientos en una celebración de sus acciones y empezaron a imaginar que había un continente llamado América y que los castellanos y, por extensión, los cristianos europeos (católicos y protestantes) lo habían "descubierto"; sin embargo, "el descubrimiento de América y de su gente" por parte de los europeos del Renacimiento los obligó a reevaluar el concepto de humanidad que habían dado por sentado. Allí radicó la enorme contribución de los debates de Valladolid y de la escuela de Salamanca a la historia universal. Pero esta contribución fue eclipsada a finales del siglo XVII y principios del XVIII, cuando la "leyenda negra" sirvió a un Imperio Británico emergente y clausuró la discontinuidad de la tradición clásica, reclamando la historia universal para Europa.

La "leyenda negra" fue un arma de doble filo: sirvió a Inglaterra y Francia como justificación política para socavar el poder español al acusar a España de maltratar a los indios (ocultando la implicación de Inglaterra y Francia en la trata de esclavos) y fue útil para respaldar el universal cristiano que había sido adaptado a la nueva situación por misioneros españoles después del "descubrimiento de América" —José de Acosta en *Historia natural y moral de las Indias*, en 1590 es un caso ejemplar (Acosta 2002). Poco más adelante las consecuencias de la "leyenda negra" continuaron en Georges Louis Leclerc, conde de Buffon. Con él comenzó a escribirse un nuevo

tipo de historia universal en el cual América y sus habitantes fueron definitivamente ubicados en la infancia del mundo y de la historia humana. La cuestión ya no era rebajar a los castellanos sino al mero Nuevo Mundo y sus habitantes.

La "leyenda negra" desplazó el *locus* de enunciación y el control del conocimiento desde el sur cristiano/católico al norte calvinista/protestante de Europa. Así, por un lado sirvió para establecer *la diferencia imperial* entre los países del norte y del sur de Europa. Por otro, ayudó en la redefinición de *la diferencia colonial* establecida por los misioneros y los letrados castellanos. Fue la fundación de la diferencia colonial, en el siglo XVI, la que implicó la discontinuidad de la tradición clásica: los indígenas americanos no pudieron ser acomodados en la historia secular del mundo que, para los filósofos de la ilustración, fue iniciada en Grecia. También fue difícil incorporarlos a la macronarrativa bíblica de la creación del mundo. La narrativa de la historia del mundo cambió de foco de Buffon a Hegel y América y sus habitantes fueron integrados en una historia "natural" del mundo que evolucionó desde el "estado de naturaleza" a la formación de "sociedades civiles" modernas, fuera de las cuales quedaban los habitantes originarios del Nuevo Mundo. Los esclavizados africanos no contaron en estas historias. Una de las razones es que ya África, en el imaginario cristiano y luego en el secular de Kant a Hegel, era tenido como un continente no solo fuera de la historia sino sin esperanza.

La discontinuidad de la tradición clásica provocó una redefinición de la humanidad (hombre o ser humano), unida al racismo (Trouillot 1995:65-70; Gordon 2000:1-21). La concepción canónica del hombre del Renacimiento como una figura que se separó de la tiranía de dios y se imaginó como dueño del mundo y no como esclavo de dios fue construida con una idea particular del hombre enmarcada por la experiencia histórica del cristianismo; por las organizaciones políticas de reinos y principados; y por los *loci* de los intercambios comerciales con el Oriente a través del Imperio Otomano, Venecia y Génova. El hombre renacentista ideal debía obtener la libertad de la tiranía de Dios, preservar los valores cristianos (y la filosofía moral era uno de los puntos fuertes de las humanidades), reorganizar la sociedad en términos políticos y luchar para lograr la independencia económica de lo que en esos momentos era el centro de poder comercial (China, la India) y del punto intermedio entre China e India (el sultanato otomano). La imagen del "hombre" en el Renacimiento europeo no solo fue definida entonces por medio de la historia interna que se empezaba a construir desde la antigüedad clásica hasta Italia y España del siglo XVI. El "hombre" del Renacimiento europeo fue concebido (inventado) en diferencia con su exterioridad: otras religiones, otras historias, otras epistemologías y —después de los descubrimientos de Nicolás Copérnico (1473-1543) y de Galileo Galilei (1564-1642) a mediados del siglo XVI— otras visiones del universo.

Sin embargo, correspondió a los intelectuales castellanos hacer frente a la discontinuidad de la tradición clásica en todos estos aspectos (religión, historia, conocimiento, cosmología) y, por lo tanto, hacer frente a la imagen del ser humano europeo en

maneras más complicadas. Volviendo a Kristeller, debemos a Italia la historia "moderna" del Renacimiento europeo y debemos a los españoles la versión "moderno/colonial" del Renacimiento europeo. Los españoles se encontraron en medio de una larga historia geopolítica bíblica de la humanidad y una versión semisecular renacentista italiana de la historia humana y de la humanidad —es decir, el mantenimiento de la autoridad de dios mientras el humanismo renacentista promovía la emancipación de dios y del papado. A los españoles corresponden los esplendores y miserias de la redefinición del ser humano y de la preparación del escenario para una concepción de la humanidad que permanecería como matriz de la modernidad: un concepto de humanidad basado en criterios raciales, por sangre, primero, y por piel, después.

"Raza", por supuesto, no tenía el mismo significado en el siglo XVI que en el siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX-- la agrupación de las personas por el color de su piel. Tenía el mismo significado en términos de su lógica (refería al linaje) pero no en términos de su contenido (los linajes estaban basados en descendencia familiar y clasificación religiosa). En el *Diccionario de autoridades* español, compilado en el siglo XVIII, "raza" aparece definida como "casta o calidad del origen o linaje". Incluye un ejemplo en el que se establecen límites sobre quién puede y no puede entrar en las órdenes religiosas. Solo quienes demostraran haber nacido en familias nobles, con un linaje de varias generaciones, podían aspirar a ingresar mientras quedaban excluidos quienes pertenecían o estaban relacionados con las "razas" de los judíos, los moros, los herejes o los villanos[225]. La clasificación estaba basada en linaje social, clase y religión. Para evitar la mezcla social entre familias nobles (cristianas, por definición) y judíos, moros, herejes o villanos la religión fue definida no solo en términos de creencias sino, también, en términos de sangre; sin embargo, la clase social triunfó sobre la afiliación religiosa y, por lo tanto, los matrimonios mixtos entre cristianos de alto estatus y judíos o moros fueron más frecuentes que los matrimonios entre cristianos y villanos o herejes. Por supuesto, el mundo social no fue dispuesto de esa manera ni "natural" ni "sobrenaturalmente". Esta disposición se desarrolló solamente desde un *locus* de enunciación (o "punto de vista epistémico" en los estudios feministas) construido en los principios filosóficos-teológicos del cristianismo al mismo tiempo que consolidaba y ampliaba tales principios. El mundo fue ordenado y clasificado y se asumió y legitimó que el orden de la clasificación se encontraba en el mundo mismo y no en las mentes de quienes crearon las clasificaciones. Aunque el cristianismo era una de las muchas religiones del mundo adquirió un privilegio epistémico: el mundo fue ordenado y clasificado desde un punto de vista y una perspectiva cristianos (es decir, la combinación de principios epistémicos e intereses políticos), descalificando otras clasificaciones. Ese privilegio epistémico fue preservado incluso cuando, durante la Ilustración europea, una epistemología secular sustituyó a la epistemología cristiana y la autoridad de la razón sustituyó la autoridad de dios. Esta fue, precisamente, la

225 Por "villano" se entendía el habitante de una "villa", una ciudad, que no era de linaje noble. Los villanos eran distinguidos de los "nobles" o "hidalgos".

lógica de la filosofía de la historia de Hegel: una historia del mundo en la que Europa es el punto de llegada de una teleología natural de la historia universal humana. Debajo de Hegel está el relato cristiano.

En ambos casos, relato cristiano y hegeliano, la historia del mundo fue contada desde la perspectiva de Europa y no desde la de África, China o América (tanto latina como sajona) en ese momento en particular. Los judíos, moros, herejes y villanos, entre otros, fueron clasificados pero no tuvieron la posibilidad de clasificar o cuando lo tuvieron sus clasificaciones no contaron para nada en el ascendente imaginario cristiano Occidental y secular Si lo intentaron, el locus "(sobre)natural" de enunciación cristiano y secular tuvo el poder de eliminar el conocimiento "equivocado" y el conocimiento proporcionado y motivado por el diablo, según la retórica cristiana, o los relatos tradicionales, según la retórica secular. Aún más, después del final de la Guerra del Opio en 1842 (que costó cientos de miles de vidas chinas, $ 15 millones de dólares que el gobierno chino pagó a los comerciantes británicos y cinco puertos que se abrieron al comercio inglés) y después de la restauración Meiji (que obligó al gobierno japonés a firmar tratados desiguales que concedieron a los Occidentales ventajas económicas y legales en Japón y que, posteriormente, remodelaron el sistema educativo siguiendo modelos franceses y alemanes) China y Japón (y otras naciones subyugadas) fueron inevitablemente atraídas a los principios Occidentales de clasificación racial (Dikotter 1997). El viraje político, económico y epistémico que vemos hoy en China es un signo incontestable de que el período de dominación gestado en el Atlántico por los estados imperiales del Atlántico Europeo y del Atlántico Norte del hemisferio Occidental es irreversible.

La misma práctica persiste hoy en la auto-afirmación mantenida por la comunidad científica con el apoyo del capital privado y de los gobiernos de los países desarrollados. Hay una continuidad hoy actualizada en la fe en el "conocimiento experto". La autoridad del experto es reforzada con frecuencia y sirve para esconder la creciente complicidad entre el conocimiento, la ciencia y los mercados. El colapso de los principios éticos en la América corporativa y las dudas que la administración del presidente George W. Bush está generando en el planeta pueden ser vistos como las consecuencias extremas de la lógica sobre la que fue construido el mundo moderno/colonial y sobre la que ahora se defiende y reproduce. La retórica sobre el "terrorismo" activada después del 9/11 y el "eje del mal" como una figura central del discurso parecen reproducciones de la lógica implantada por la deliberación cristiana sobre los indios y de una las medidas más represivas tomadas por la Inquisición: la extirpación de idolatrías, es decir, la necesidad de derrotar el "eje del mal" que, supuestamente, controlaba las almas de los indios. Aunque la retórica convenció a un importante número de personas, sobre todo aquellas en posiciones de poder, de que el principal proyecto de Satanás era destruir el cristianismo hay buenas razones para creer que el diablo puede no haber

sido un agente "real" sino, más bien, una necesaria invención fantasmática, paranoica o política de la Iglesia. Hoy "el eje del mal" toma el lugar, en la retórica de la modernidad, del "diablo" de ayer.

El mundo que se desplegó en la última etapa del Renacimiento y que describí, parcialmente, en las páginas que preceden es el mundo en el que vivimos (me refiero a la gente en el planeta) en la actualidad. Para avanzar la tesis que formulé, por primera vez, en este libro y exploré, con más detalle, en proyectos posteriores[226] tenía que distinguir las categorías cronológicas "Renacimiento europeo" y "periodo moderno temprano" y, además, distinguir ambas de la categoría "sistema-mundo moderno." En la introducción a este estudio expliqué la primera distinción; la segunda fue presentada en *Historias locales/diseños globales* (Mignolo 2003a), un libro que se podría considerar como la segunda parte de una trilogía[227]. Mientras que "Renacimiento europeo" es una categoría utilizada y definida en el ámbito de las humanidades y "estudios renacentistas" es una continuación del aprendizaje humanista la categoría "periodo moderno temprano" fue presentada por historiadores sociales, particularmente en Francia, para subrayar un proyecto académico diferente centrado en el mismo período cronológico ya categorizado como "Renacimiento europeo". La categoría "periodo moderno temprano" surgió después de la Segunda Guerra Mundial con el creciente predominio de las ciencias sociales sobre las humanidades (Aguirre 1999a). Por otra parte, "periodo moderno temprano" implicaba la problemática de la "modernidad", que, *mutatis mutandis*, fue localizada en el siglo XVI. Puesto que la categoría surgió en Francia imagino que habría sido difícil considerar el Renacimiento como el comienzo del período "moderno". El modificador "temprano" fue una solución cómoda puesto que reconoció un momento en la historia europea en el que Francia no jugó un papel crucial. Aunque el proyecto subrayó la materialidad de la historia cultural y, en ese sentido, fue orientado por una perspectiva marxista de la historia (Aguirre 1999b) permaneció en los límites de la historia europea Occidental y en la historia de la historiografía francesa. Esta observación puede parecer gratuita a quienes hoy asumen que los proyectos académicos son independientes de las ideologías religiosas, nacionales o imperiales. Pero yo no soy uno de ellos.

---

226 Exploro estos asuntos, con mayor profundidad, en varios artículos recientes; véase, sobre todo, Mignolo (2000).

227 *Historias locales/diseños globales* (Mignolo 2003) fue la segunda parte de una trilogía emergente. La tercera parte fue *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options* (Mignolo 2011a). Para una visión de la historiografía eurocéntrica véanse Iggers (1997) y White (1978). En contraste, una visión geopolítica de la historiografía desde la perspectiva de la colonialidad puede encontrarse en Chakrabarty (2000); también véase Dirlik *et al.*, eds., (2000). Discuto estos asuntos en la Sección I y en el Capítulo 6 de *Historias locales/diseños globales* y en dos entrevistas: Delgado y Romero (2000) y Walsh (2002).

III

"Renacimiento europeo" fue un invento de filólogos e historiadores alemanes del arte (como Jakob Burckhardt, 1818-1897) en el siglo XIX, cuando la distinción entre humanidades y ciencias sociales era borrosa. "Periodo moderno temprano" empezó a usarse ampliamente cuando las humanidades y las ciencias sociales fueron distinguidas con mayor claridad y las segundas ocuparon el lugar que las primeras tenían antes de la Segunda Guerra Mundial. Desde el siglo XIX la "historia", como disciplina, se había estado desplazando desde sus raíces en el humanismo renacentista hacia un enfoque científico más social. En este sentido las diferencias entre las dos categorías ("Renacimiento europeo" y "periodo moderno temprano") no solo están relacionadas con tradiciones académicas nacionales sino, también, con divisiones disciplinarias.

En cualquier caso, a mediados de la década de 1970 se introdujo la categoría "sistema-mundo moderno" e, indirectamente, se constituyó en una alternativa a "Renacimiento europeo" y "periodo moderno temprano". "Sistema-mundo moderno" surgió en la sociología histórica y no en la historia sociológica que produjo el "periodo moderno temprano"; aún más, surgió de las ciencias sociales en Estados Unidos y ya no en Europa, como fue el caso de los dos primeros. Más adelante voy a explicar por qué estoy haciendo estas distinciones y lo que está en juego en ellas. Por el momento quiero abundar en las distinciones y categorías disciplinarias para definir y enmarcar un campo de estudio. El "sistema-mundo moderno" no fue restringido a la historia de la civilización Occidental o a la historia europea desde el siglo XIV o XVI; más bien, se trataba de una historia en la que todos participaron pero en un diferencial de poder del que surgieron las diferencias coloniales e imperiales. El llamado sistema (en la terminología de la década de 1970) es, de hecho, una red de relaciones de poder (económicas, jurídicas, políticas) que creó una clasificación entre Estados "soberanos" —es decir, un "sistema" interestatal cuya lógica ha permanecido constante desde el siglo XVI. El "sistema-mundo moderno" es, entonces, una narración socioeconómica de los cinco siglos durante los cuales Occidente se convirtió en Occidente y llegó a liderar el orden mundial. Por supuesto los protagonistas de la historia cambiaron de España a Holanda, a Inglaterra, a Estados Unidos, y estos cambios de protagonista forman la trama de la historia del capitalismo y el colonialismo (Arrighi 1994; Arrighi y Silver 1999).

Los intentos por disputar la hegemonía de Occidente han fracasado en su mayoría. Japón, que alguna vez fue ejemplo de dislocación del concepto de Occidente, perdió su oportunidad con su derrota en la Segunda Guerra Mundial. Además, el imperialismo y el colonialismo japoneses fueron y siguen siendo subordinados a Occidente. Occidente refiere a una configuración económica e ideológica centrada en el capitalismo, el cristianismo y la blancura mientras que Japón se convirtió en un imperio "amarillo" que ingresó a la esfera capitalista (Ching 2001). Lo que explica las relaciones de Japón con Occidente —similares a las relaciones de Occidente con el Imperio Ruso hasta 1917 (Lieven 2000) — es la superposición

de la diferencia imperial con la colonial. Rusia y Japón tuvieron relaciones mutuas con Occidente que fueron definidas (y aún lo son) por diferencias coloniales, es decir, la raza, ya sea basada en la religión (e.g., el cristianismo ortodoxo en Rusia) o en el color de la piel (e.g., Japón como "imperialismo amarillo")[228].

Ahora bien ¿es casual que una perspectiva sobre el "mundo moderno" que incluye el colonialismo y abarca más que simplemente la historia de Europa se materializara en Estados Unidos, parte de un continente que es consecuencia de "la invención de América" más que consecuencia del "descubrimiento de América", invención que dio forma a la perspectiva histórica europea? En esto proceso, de la invención de América hasta la incorporación de Asia en la historia universal contada por Europa (no por Asia), están los dos lados de la misma moneda —modernidad/colonialidad. Mientras que la modernidad es un relato construido en el proceso de construcción de la idea de Europa y del oeste cristiano la lógica de la colonialidad tiene muchas caras —todas aquellas en las cuales las historias locales fueron interrumpidas por la interferencia europea justificada mediante el relato (y la retórica) de la modernidad—, aunque uno de los lados (colonialidad) es "pluri" y tiene la peculiaridad de ser variado debido a la diversidad de lenguas, historias locales, pueblos colonizados y sometidos por un conjunto de lenguas vernáculas europeas derivadas del latín o desplazadas del conocimiento sostenible, como el ruso, el mandarín y el árabe. Este es el punto crucial del "lado más oscuro del Renacimiento": que la modernidad ocluyó lo pluriversal bajo el discurso persuasivo de lo universal e inculcó la creencia de que la homogeneidad es orden y la diferencia caos que tiene que ser absorbida por la universalidad homogeneizante.

Mi argumento se ha desplazado del estudio académico humanista a la historia del capitalismo. Después de todo Florencia y Venecia, poderosos centros de erudición humanística en los siglos XV y XVI, eran también, con Génova, importantes ciudades comerciales y políticas. El florecimiento de Florencia y Venecia como centros de aprendizaje no se desprendió del hecho de que Venecia y Génova eran dos puertos italianos conectados al resto del Mediterráneo, desde Egipto hasta Bagdad y, a través de Constantinopla, hasta China y la India. De modo que cuando la investigación académica distinguió entre "Renacimiento europeo", "período moderno temprano" y "sistema-mundo moderno" nos ocultó el hecho de que diferentes provincias académicas situadas en los siglos XIV y XV y en la parte norte del Mediterráneo, separadas por el relato de la "modernidad", eran distintas caras o máscaras de la "colonialidad", el lado más oscuro de la modernidad. Para entender el siguiente paso de mi argumento es necesario introducir la cuarta variante, "el sistema-mundo moderno/colonial".

228 La victoria de Japón en la guerra Ruso-Japonesa (1905) fue auto-interpretada como una victoria de la raza amarilla frente a la raza blanca. Rusia, en la perspectiva Japonesa, era el Occidente mientras que para Occidente Rusia no era tal debido a su cristiandad ortodoxa, su alfabeto cirílico y su "raza" eslava.

El "sistema-mundo moderno/colonial" es un punto de vista epistémico o *locus* de enunciación que surgió y evolucionó en el pensamiento social en América Latina al final de la Guerra Fría. Surgió del pensamiento de intelectuales del Tercer Mundo, paralelo a la teología y filosofía de la liberación y a la teoría de la dependencia. Mientras que la idea de modernidad nos mostraba solo un rostro (el de las promesas de salvación, progreso, felicidad) el concepto de colonialidad reveló el rostro oculto (el de la explotación, el racismo, la desposesión). De ello surgió que el *locus* de enunciación que construyó la idea de modernidad no es el mismo que construyó el concepto de colonialidad. El segundo implica la primera, mientras que la primera oculta el segundo. Los estudios subalternos del sur de Asia constituyen un caso comparable al de América del Sur que, curiosamente, surgió durante el mismo período y por razones similares. Los estudios subalternos del sur de Asia establecieron un proyecto, un punto de vista epistémico, que permitió a los académicos pensar a partir de la perspectiva de la población subalterna, a quien había sido negada agencia histórica en la historia de la India (Mignolo 2001).

Más centrales a mi propósito son la invención de "América (Latina)" y las raíces del sistema-mundo moderno/colonial[229]. "América (Latina)" no fue una entidad existente "descubierta" por marineros europeos. Por supuesto, incluso antes de que Colón tropezara con islas inesperadas y encontrara sus habitantes tanto la tierra como las personas ya existían y no estaban para ser descubiertas. Aún más, antes de ese momento las personas no eran "indios" ni la tierra era un (sub)continente llamado "América (Latina)". Las "Indias Occidentales" y "América" fueron invenciones del Renacimiento europeo mientras que los intelectuales de los diseños imperiales franceses, con la colaboración de las elites criollas, añadieron "Latina" a "América". En consecuencia, "el lado más oscuro del Renacimiento" no es solo un aspecto del Renacimiento que no ha sido considerado. Es también su prolongación, el lado más oscuro de la idea Occidental de modernidad[230]. Es, ante todo, un encruadre epistemológico sobre la historia del mundo cuyo concepto clave es la "colonialidad del poder" (véanse Quijano 2000a, 2000b; Mignolo 2000a, 2003b; Grosfogel y Cervantes-Rodríguez 2002). En suma, la colonialidad nos permite entender la modernidad a partir de su lado más oscuro.

No estoy diciendo que "colonialidad del poder" sea un *locus* de enunciación latinoamericano sino que surgió en América Latina, una entidad construida por el discurso moderno; tampoco estoy diciendo que "período moderno temprano" y "Renacimiento europeo" son *loci* de enunciación que surgieron en Europa y que "sistema-mundo moderno" surgió en los Estados Unidos durante la Guerra Fría. Lo que estoy diciendo es que "modernidad/colonialidad" y "colonialidad del poder" son expresiones claves que explican un proyecto, un punto de vista epistémico

229 Con posterioridad a estas reflexiones (2003) publiqué *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Mignolo 2007).

230 El tercer tomo de la trilogía (Mignolo 2011a) explora este momento.

materializado como respuesta de la historia local de América Latina al punto de vista epistémico localizado detrás (escondido) de los diseños globales. Estos diseños globales fueron materializados en la historia local de Europa en el proceso de construirse como Europa y fueron traspasados a su continuidad, los Estados Unidos. La geopolítica del conocimiento surge de las experiencias coloniales y no de las experiencias imperiales y hace posible el análisis que estoy desarrollando. En breve: se trata de analizar la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. Cada una de estas localizaciones (*loci enunciationis*), encuadres de sentir y pensar, *no representan* continentes o subcontinentes sino que emergen de historias locales, de las energías y tensiones que cada historia local entrelaza en la modernidad/colonialidad en la que se inventaron los nombres de los continentes. Cada proyecto epistémico (enmarque o *locus* de enunciación) está, explícita o implícitamente, imbuido de historias moderno/coloniales y del diferencial colonial de poder entre "partes de un mundo" imbricadas. La imbricación estuvo dirigida por los diseños globales imperiales. Desde el siglo XVI los diseños imperiales no han sido imaginados e implementados desde el punto de vista epistémico del islam, el confucianismo o la cosmología inca sino, más bien, desde el cristianismo, primero, y desde la filosofía europea secular, más tarde. El punto de vista epistémico hegemónico se transformó a través del tiempo pero mantuvo, a lo largo de las transformaciones, el sistema ideológico que unió las "diferencias internas" (por ejemplo, católicos contra protestantes, conservadores contra liberales, liberales contra socialistas y otras permutaciones posibles); fue y sigue siendo el punto de referencia en relación con el cual se miden los "excesos" o "carencias" de otras civilizaciones o naciones. Es decir, es el punto de referencia para establecer y reproducir las diferencias coloniales e imperiales fue fijado en la idea Occidental de modernidad.

La "geopolítica del conocimiento", entonces, resulta esencial para dar cuenta del diferencial de poder epistémico y para ubicarlo como una categoría complementaria de "colonialidad del poder" en el marco del "sistema-mundo moderno/colonial". Dicho de otra manera, la geopolítica del conocimiento describe y visibiliza el despliegue epistémico de la colonialidad del poder. El concepto "período moderno" es parte de esa complicidad entre poder, conocimiento y orden mundial cambiante (civilizados y bárbaros, desarrollados y subdesarrollados, Primer Mundo y Tercer Mundo, etc). En la esfera de la modernidad, en su cara visible, la investigación académica, desde 1500 hasta la actualidad, se ha concentrado en las regiones cristianas, civilizadas y desarrolladas del mundo, principalmente Europa y Estados Unidos. Hay, por supuesto, diferencias imperiales entre los imperios Occidentales viejos y nuevos que controlan el conocimiento y su encuadre ideológico en un amplio espectro que va desde la derecha a la izquierda. La invención del sur de Europa es una diferencia imperial; la invención de la política del hemisferio Oriental otro caso simultáneo y paralelo que revela que el *locus* enunciativo se sitúa en el Norte y en el Oeste. Sin embargo, las diferencias imperiales son internas al imaginario moderno, a la producción y la acumulación de conocimiento que, en el sentido restringido de la academia o la

ciencia y codificado en lenguas europeas vernáculas, ha sido producido y acumulado desde el Renacimiento, principalmente en Europa occidental y en Estados Unidos.

Esta es una de las razones por las que los jóvenes de todo el mundo van o aspiran a ir a países de Europa occidental y a Estados Unidos para estudiar pero hay muchos menos estudiantes de Europa occidental y Estados Unidos que quieren obtener grados de universidades del Tercer Mundo. Cuando los estudiantes del Primer Mundo van al Segundo o al Tercero o al Este y al Sur no van para "aprender" lo que allí se piensa sino para "observar" lo que allí se hace. El interés en estos casos es inverso: se estudia *a* otros países pero no se vive y piensa con ellos. Durante la Guerra Fría el Tercer Mundo se constituyó en objeto de estudio de la antropología y no en un lugar para obtener un doctorado. En cambio, numerosos/as estudiantes latinoamericanos estudiaron en Rusia durante la Guerra Fría y ello porque el Segundo Mundo sí ofrecía una oportunidad a los estudiantes del Tercer Mundo. Los soviéticos ofrecieron becas; además, la Universidad Patricio Lumumba, en Moscú, era una institución particularmente atractiva. Sin duda hay más estudiantes en el mundo interesados en obtener un título en México (Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM]) o Brasil (Universidad de São Paulo [USP]) que quienes desean estudiar en Honduras o Tanzania.

Piénsese en esto: ¿qué pueblos y partes del mundo han producido y acumulado conocimiento y dinero, desde el Renacimiento, que se puedan comparar e igualar el conocimiento y el dinero de Occidente? Quizás Japón durante la Guerra Fría y ahora China. Pero la Guerra del Opio y de la Restauración Meiji conectaron (forzaron) estos Estados-nación que no habían sido colonizados por Occidente y que durante el Renacimiento europeo tuvieron una historia escrita más larga y un mayor grado de organización socioeconómica que Europa. Eran europeos quienes estaban desesperados por ir a China y Japón; en cambio, chinos y japoneses tenían poco interés en admirar las maravillas del Renacimiento europeo[231]. Esa es una de las razones por las que el "conocimiento" económico, filosófico, tecnológico, religioso y ético fluye en la misma dirección que el dinero: desde Occidente hacia el resto del mundo. Así que la geopolítica del conocimiento abarca todas las esferas del saber, no solo la teología, la filosofía secular y la ciencia.

La categoría "diferencia colonial" (que refiere a la creación y reproducción histórica de las diferencias coloniales) se inventó, entre otras razones, para negar el valor

231 Los debates intelectuales, en Japón, por ejemplo, todavía están atrapados en las redes de la modernidad y en el problema de cómo superarla. ¡Este no es, por supuesto, un problema que los pensadores euro-americanos hayan tenido en relación con la historia japonesa del pensamiento social! A pesar de que Japón tiene la segunda economía mundial la diferencia imperial y colonial lo colocan en una posición subalterna imperial frente a Occidente (Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos). Véanse, por ejemplo, Harootunian (2000), Ching (2001), Yoda y Harootunian, eds., (2000).

del conocimiento producido por pueblos en las zonas del mundo que fueron colonizadas o, si no lo fueron, colocadas en una posición epistémica subalterna con relación al poder epistémico que conocía y describía el planeta y rebajaba el valor de otras lenguas y saberes (como lo fue en el caso de China y Japón). Los sistemas de conocimiento, saberes y formas de vida no compatibles con los del cristianismo —con la Europa secular desde la Ilustración y los Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial— han sido sistemáticamente desechados, repudiados, apropiados y/o destruidos. Esto también condujo al desmantelamiento de complejas configuraciones socio-económicas, religiosas y filosóficas. El colapso del Imperio Austro-Húngaro y del sultanato Otomano alrededor de 1920, en el momento álgido de la consolidación de los Estados nacionales en Europa y de conflicto imperial, fue, obviamente, una consecuencia de la acumulación epistémica y económica en Occidente. La transformación del Imperio Ruso en una nueva configuración, la Unión Soviética, solo prolongó la agonía: el colapso de la Unión Soviética y la aparición de varios nuevos Estados-nación (o repúblicas independientes) reprodujeron el proceso histórico de expansión capitalista en complicidad con los Estados-nación bajo la bandera del Consenso de Washington, en economía, y el mantra liberal de “libertad y democracia”, como hemos visto después del 9/11 (véase Stiglitz 1998, 2002).

Pero el lector puede preguntar en este punto ¿cuál es la diferencia colonial (o el diferencial de poder epistémico y económico colonial)? Una respuesta rápida a esta pregunta sería la que detallo a continuación. Las “diferencias coloniales (e imperiales)” son categorías de análisis crítico que desmantelan las ambigüedades y la ideología de la noción “diferencia cultural”, una categoría descriptiva, no crítica y no analítica, que fue inscrita en la lógica de los discursos hegemónicos. En la Europa secular “cultura” sustituyó a “religión” y se convirtió en el concepto que unificó las ideologías nacionales (por ejemplo, cultura nacional: una lengua, una literatura, una cultura, una bandera, comida nacional, música nacional, etc). Las “diferencias culturales” esconden el diferencial de poder que subrayan las diferencias coloniales (e imperiales) en su definición. Si se acepta que las ideologías cristianas (católica y protestante), liberales y marxistas constituyen las macronarrativas de la modernidad (desde el Renacimiento europeo), entonces las “diferencias” con los no cristianos, no liberales y no marxistas son producidas como diferencias coloniales o imperiales.

Téngase en cuenta que estas tres ideologías son, simultáneamente, emancipadoras y colonizadoras. Históricamente hay “varias diferencias coloniales” (en América, en Asia y en África) y han sido constituidas en procesos históricos definidos por la historia local del país imperial y la historia local de la región particular. El mismo argumento aplica cuando se habla de “diferencia cultural”. Hay muchas “diferencias culturales” y no se pueden reducir a universales abstractos. La idea de “diferencia cultural” es, de hecho, una invención de los discursos imperiales modernos que funcionan para ocultar el diferencial de poder, tanto así que la “diferencia colonial” y no la cultural visibiliza la diferencia que justifica la explotación, el control y la dominación de un sector de la población sobre otro. En suma, “diferencia

cultural" es un concepto de la retórica de la modernidad mientras "diferencia colonial" es un concepto decolonial que hace visible la colonialidad. El "racismo" y la "racialización" son consecuencias de la "diferencia colonial". La "diferencia cultural" exige el relativismo mientras que la "diferencia colonial" pide la liberación de los poderes epistémicos. El "multiculturalismo" se ha construido sobre la idea neutral de que las culturas son diferentes. La descolonización epistémica (legal, económica, religiosa) está basada en la necesidad de "liberar" la vida natural y las relaciones sociales oprimidas de los poderes hegemónicos que mantienen el control de la vida y las relaciones sociales a través de la reproducción de la "diferencia colonial", es decir, mediante la definición y la clasificación de pueblos y naciones en relación con un patrón ideal de sociedad, libertad, democracia, mercado, relaciones laborales y organización legal.

La posición epistémica (o *locus* de enunciación) introducida por la expresión "moderno/colonial" y, por lo tanto, por "modernidad/colonialidad" para teorizar el lado más oscuro del Renacimiento emergió, como he dicho, en América Latina y el Caribe, aunque en diferentes formas, lenguas e historias coloniales. Sería posible, aunque poco probable, que el lado oscuro del Renacimiento (la colonialidad) hubiera surgido en alguna mente preclara del Renacimiento o de la Ilustración. Sería como pedir peras al olmo. Por eso la geopolítica del conocer, sentir y pensar es crucial para salir del sueño (o pesadilla) de la universalidad del saber (aún de las corrientes críticas en Europa), cuyo *locus* enunciativo (en su variedad, claro, Europa no es homogénea, quién lo diría) es la Europa del Renacimiento y la Ilustración. Hay un terreno histórico compartido por todos los segmentos étnicos, sociales y de género de la población que se remonta a la emergencia del circuito comercial atlántico y a la transformación de la acumulación de capital durante el siglo XVI. Ese terreno común es la larga y variada historia de la modernidad/colonialidad que generó la idea de "América Latina y el Caribe". Aunque es obvio el diferencial de poder entre los principales grupos étnicos de la población (indígenas, afroamericanos, criollos de descendencia española, mestizos e inmigrantes de descendencia europea que llegaron desde la segunda mitad del siglo XIX) se puede encontrar un terreno común crítico en la historia particular de la "invención" de América por el Renacimiento europeo y, desde entonces, en la implacable historia de colonialismos cambiantes, superpuestos y en competencia hasta llegar a la segunda mitad del siglo XX y la clasificación de América Latina en el Tercer Mundo. Además, pensadores y activistas indígenas nos recuerdan el "otro Tercer Mundo" (el Cuarto Mundo para otros).

Quiero recalcar en este punto que la "colonialidad" no se debe confundir con el "colonialismo," a pesar de que están, obvia y estrechamente, relacionados. El "colonialismo" refiere a períodos históricos específicos y a diferentes modos de control imperial sobre poblaciones que se consideran inferiores de alguna manera. La "modernidad" (ya sea en las versiones "periodo moderno temprano", "sistema-mundo moderno" o "Renacimiento") fue la concepción de intelectuales que modelaron, de una forma celebradora o crítica, una historia de Europa y del

mundo que era, en realidad, la historia de la Europa misma contada por europeos. En ese sentido "modernidad" se convirtió en una hoja de ruta para un futuro más brillante. La colonialidad era y sigue siendo el rostro oscuro de la noble misión y del proyecto aún incompleto de la modernidad (en sus diferentes caras históricas como conversión cristiana, misión civilizadora, desarrollo y democracia de mercado a través del Consenso de Washington: estabilidad, propiedad privada y liberalización del capital); sin embargo, la categorización y conceptualización de la colonialidad no pertenecen a la genealogía conceptual de la modernidad. Por lo tanto, de la misma manera que "modernidad" podría describir, simultáneamente, un período geohistórico y un proyecto emancipador "colonialidad" introduce un proyecto analítico del lado más oscuro de la modernidad y una perspectiva de liberación que toma el nombre de descolonización.

El análisis de "discursos coloniales" (como explico en la introducción a este estudio) ha contribuido a una crítica del colonialismo desde la perspectiva de la modernidad en la que los agentes analizados y criticados son sus chicos malos. El concepto "semiosis colonial" se introdujo, precisamente, para respaldar la agencia de quienes, a lo largo de quinientos años de colonialismo (en el sentido de diferentes procesos geohistóricos), se mantuvieron a la sombra de o fuera del alcance de los discursos coloniales que fueron y siguen siendo discursos de la modernidad. Hay un silencio activo en el rostro oscuro de la modernidad, un silencio que comenzó a ser teóricamente articulado en la segunda mitad del siglo XX. La diferencia colonial, es decir, la barra oblicua que separa y conecta la modernidad/colonialidad, es la diferencia colonial epistémica irreductible que conecta y desarticula la perspectiva sobre el colonialismo de la modernidad y la perspectiva sobre la modernidad de la colonialidad. Aquí los usos de "colonialismo" y "colonialidad" son intencionales. El "colonialismo" ha sido descrito —por misioneros, viajeros, académicos y periodistas— como el lado malo o necesario de la modernidad en experiencias históricas concretas. La "colonialidad" es, en cambio, una estructura lógica sobre la que se apoyan las promesas de la modernidad; es un mecanismo epistémico para clasificar pueblos en todo el planeta y para clasificarlos en relación con la matriz invisible proporcionada por el enunciador que naturaliza jerarquías y justifica la dominación. La "modernidad" y su lado invisible, la "colonialidad", cuentan la historia de 500 años: una modernidad triunfante y deseada universalmente que tiene que dejar atrás todo lo que no es moderno. La "colonialidad" emerge en los argumentos que justificaron el "avance" de la modernidad en Europa occidental y Estados Unidos ya que "reemplaza" (en su avance) todo lo que no puede ser tolerado por una visión particular de "lo moderno" y de la "modernidad" (Mignolo 2003b). Permítanme dar un ejemplo.

¿Por qué es necesario revelar analíticamente la "colonialidad"? Porque nos muestra el lado más oscuro del Renacimiento, el rostro oculto cuya imagen, construida desde el punto de vista (*locus* de enunciación) de la modernidad, tuvo dos consecuencias importantes. Una es que la idea de modernidad legitimó la deslegitimación de cualquier otro posible punto de vista o *locus* de enunciación que

no conviniera a sus designios y diseños. La otra es que cualquier otro posible *locus* de enunciación, incluso cuando fue desautorizado, quedó vinculado (entrelazado) y dependiente al orden global en el *locus* de la modernidad. La lógica simultánea de desautorización y dependencia de todos los posibles *loci* de enunciación (de religiosos a económicos, de legales a políticos, de éticos a eróticos) es la lógica oculta de la modernidad, la lógica que justifica su lugar como luz guía y punto de llegada, por una parte, y como desautorización y dependencia, por la otra. Esta es la lógica de la colonialidad puesta en marcha durante el Renacimiento europeo para el mundo moderno/colonial. Los esplendores del renacimiento ocultaron su lado más oscuro sin el cual no hubiera sido posible tal Renacer. Este libro analiza esa lógica en tres ámbitos diferentes: lengua, memoria y espacio.

IV

El dominico Bartolomé de Las Casas es justamente famoso por su incansable defensa de los indígenas contra el comportamiento predador de los conquistadores castellanos. Entre las muchas actividades que emprendió y los argumentos que desarrolló para demostrar a sus contendientes españoles la racionalidad de los indígenas escribió la voluminosa *Apologética historia sumaria* (Las Casas 1967). En la *Apologética* cerró su argumento con un epílogo titulado "Especies de barbarie". Aquí solo puedo esbozar esta clasificación fundamental y su papel en la configuración del imaginario del mundo moderno/colonial. Básicamente Las Casas construyó una tipología de cuatro clases de bárbaros basada en su fe, sus sistemas de escritura, su forma (o falta de ella) de gobernanza y su grado de "civitas". Los puntos de referencia fueron, por supuesto, el cristianismo y la cristiandad (e.g., Europa) y los ejemplos sacados de las sociedades más grandes y conocidas de la época: el islam, el Imperio Otomano, China, la India, los imperios Azteca e Inca y las comunidades indígenas situadas más allá del alcance de los dos grandes imperios en las "Indias Occidentales y Meridionales". Las Casas terminó el epílogo identificando una quinta clase de barbarie que atraviesa todas las anteriores. La llamó "barbarie contraria" y la definió como "todos los enemigos de la fe cristiana", que podrían denominarse "bárbaros" con más precisión. En breve, entonces, Las Casas terminó con cuatro especies y dos géneros de bárbaros. Las cuatro especies son *secundum quid barbarous*, es decir, son bárbaros por las cualidades de que carecen o por los defectos que tienen en su sociedad; son quienes, en particular, "carecen de nuestra sagrada fe, como lo son todos los infieles, incluso cuando están bien informados y son sabios" (Las Casas 1967, 2:633). Las cuatro especies pertenecen al género negativo de la barbarie. El segundo género es la barbarie contraria, que describe a quienes son diferentes de y opuestos a la fe cristiana y quienes, a pesar de conocer el Evangelio, rehúsan aceptarlo e, incluso peor, se oponen a la evangelización y conversión cristianas. Actúan de esta manera, explicó Las Casas (1967, 2:649),

> …por puro aborrecimiento que tienen de nuestra fe y nombre de Cristo y no solo rehusan recibilla y de oilla, pero impugnan y persighenla, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirian; en los cuales se perficiona propiamente la razón de la verdadera infidelidad y el pecado della.

Las Casas luchó con fuerza contra otros españoles a favor de la conversión pacífica de los indios y contra el uso de medios de guerra para someterlos al control de la Corona de Castilla y de la Iglesia cristiana; sin embargo, más allá de su defensa específica de los habitantes del Nuevo Mundo tenía claro el panorama más amplio en el que ahí afuera había muchos bárbaros opositores que odiaban la fe cristiana y trataban de destruirla. Este género particular del argumento de Las Casas (*barbarie contraria*) no recibió la misma atención por parte de sus comentaristas y partidarios que el primer género (*barbarie negativa*) —y, más específicamente dentro de este género, las características que definen el barbarismo de los indígenas. Para entender el surgimiento de la colonialidad del poder en la segunda mitad del Renacimiento europeo y su renovación y persistencia hasta hoy (sobre todo después del 9/11) es útil examinar los escritos de Las Casas junto con los de Nicolás Maquiavelo y John Locke. En ellos aparece la lógica para imaginar comunistas que funcionó durante la Guerra Fría y que actualmente funciona para imaginar a inmigrantes y terroristas.

En 1513, casi medio siglo antes de Las Casas, Nicolás Maquiavelo publicó *El príncipe* (*De principatibus*). Maquiavelo no estaba interesado, por supuesto, en conquistar, convertir y colonizar pueblos fuera de Europa. En *El príncipe*, sin embargo, describió la que creía era la mejor estrategia para que los príncipes mantuvieran sus principados: adicionar y mantenerlos. En los primeros diecisiete capítulos Maquiavelo enfatizó la importancia de las armas y la fuerza; sin embargo, en los últimos capítulos concluyó diciendo que un principado solo puede estar realmente seguro cuando un príncipe puede evitar el odio y el desprecio de la gente. En una carta a su amigo Francesco Vettori, menos de un año después de la publicación de *El príncipe*, Maquiavelo (Donno 1984:5) escribió:

> He compuesto un pequeño libro, *De principatibus*, donde he sondeado tan profundamente como he podido... en el tema, discutiendo lo que es un principado, qué tipos hay, cómo se ganan, cómo se mantienen y por qué se pierden.

El último capítulo del libro se titula “Una exhortación para liberar Italia de las manos de los bárbaros”. Pocock (1975) describió “el momento maquiavélico” en Florencia como el florecimiento del “humanismo cívico”. El lector puede estar interesado en mantener este momento en la mente al leer los capítulos 4 y 5 de *El lado más oscuro del Renacimiento* y al considerar las contribuciones de Pedro Mártir (Pietro Martire d’Anghiera). Las preocupaciones de Maquiavelo no eran religiosas sino políticas y legales. Por lo tanto, para un “humanista cívico” de finales del siglo XV y principios del XVI “bárbaro” y “extranjero” eran casi

sinónimos. Uno puede entender que una de las últimas recomendaciones que Maquiavelo ofreciera a Lorenzo de Medici fuera la siguiente:

> Por lo tanto, si su ilustre casa quiere emular a los grandes hombres que han redimido sus países usted debe, sobre todo, tener tropas propias como el verdadero fundamento de toda empresa: porque no puede haber soldados más leales, más verdaderos o mejores que éstos. Si cada uno de ellos es individualmente efectivo serán aún más eficaces como una unidad cuando se ven comandados por su propio príncipe, que les favorece y honra. Por lo tanto es necesario planificar para tener este tipo de tropas de manera que el valor italiano sea capaz de defendernos de los extranjeros (Maquiavelo 1984).

¿Quiénes eran los extranjeros? Maquiavelo discutió en el siguiente párrafo el perfil de los extranjeros y enemigos en relación con la debilidad y la fuerza de los bárbaros. Para Maquiavelo los extranjeros eran españoles, suizos, franceses y alemanes. Lo que estaba en juego para Maquiavelo era el espacio interno de Italia mientras que para Las Casas era el espacio interno del cristianismo. Uno estaba preocupado por la ley, la política y el gobierno; el otro por la fe y la conversión. Sin embargo, tenían esto en común: estaban diseñando un espacio cerrado, ya fuera llamado Italia o cristianismo, que, en cualquier caso, estaba y estaría en peligro de ser destruido por los enemigos, los extranjeros, los bárbaros. Hoy vemos estos principios en funcionamiento en la creación y defensa de la Unión Europea.

Ahora saltemos hacia adelante, hacia el final del siglo XVII, cuando John Locke (1632-1704) publicó en Inglaterra el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1690). Locke estaba en una situación histórica y política muy diferente de la de Maquiavelo. Algunas de las diferencias relevantes eran que Locke estaba preocupado por los intereses de la burguesía inglesa en expansión mientras que Maquiavelo se preocupaba por los intereses de una aristocracia italiana arraigada. Una segunda diferencia era que Locke estaba tratando de resolver las complejidades de la situación de las posesiones británicas en el Caribe y de los peregrinos en la costa este de lo que pronto sería llamado "América". Esta tierra estaba fuera de la jurisdicción de las Indias Occidentales y en manos de los indígenas. Locke, por lo tanto, estaba muy interesado en las razones que justificaban la propiedad y la apropiación, así como la esclavitud. Mientras Maquiavelo justificaba la guerra para defender los principados Locke percibía que la guerra podía ser útil y necesaria para la conquista mundial y la apropiación de los recursos naturales y el trabajo de quienes estaban fuera de la jurisdicción de un orden mundial cambiante.

Locke tenía otras preocupaciones y un conjunto diferente de creencias; su fe no estaba en la conversión religiosa sino en los derechos de propiedad. El argumento de *El segundo tratado* está basado en la distinción entre "ley natural" y "ley civil". La concepción de ley natural de Locke fue opuesta a la de Thomas Hobbes. Para

Locke el estado de naturaleza era pacífico y equitativo mientras que el estado de guerra era el uso necesario de la violencia, por la sociedad civil, para defender y preservar el estado de naturaleza —un giro interesante del argumento ya que no está del todo claro en qué momento la guerra se vuelve justificada. Un "agresor" viola la ley de la naturaleza haciendo necesario el gobierno civil para evitar el estado de guerra. Este "agresor", curiosamente, está ejemplificado por la figura del "ladrón" y no por el "bárbaro contrario", como en los escritos de Las Casas, o por "el extranjero o bárbaro", como en el orden político imaginado por Maquiavelo (1984:21): "Para evitar el estado de guerra… es una gran razón de los hombres ponerse en la sociedad y dejar el estado de naturaleza".

Una vez que dio este paso hay dos principales facetas del argumento de Locke pertinentes para mi discusión. La primera tiene que ver con los "agresores" y los "defensores del orden natural". La segunda refiere a la transformación de la tierra (la naturaleza) en propiedad. En la formulación de Locke las dos están relacionadas. Por un lado, dios dio la tierra a los seres humanos para producir sus medios de subsistencia; sin embargo, cada persona está necesariamente limitada en la cantidad de tierra que puede trabajar. Los productos agrícolas sin procesar no se pueden acumular porque no pueden ser almacenados durante largos periodos de tiempo. La única manera como se puede lograr la acumulación basada en la explotación de la tierra es mediante el dinero. Por lo tanto, en el sistema mercantil que hoy conocemos como economía capitalista (especialmene en su aspecto financiero) el dinero hace posible la transformación de bienes perecederos producidos en el estado de naturaleza en capital duradero. Locke (1948:34) lo expresó de esta manera:

> Dios dio el mundo a los hombres en común; pero desde que lo dio a ellos para su beneficio, y las mayores comodidades de la vida que fueran capaces de sacar de él, no puede suponerse que quiso decir que siempre debía seguir siendo común y sin cultivar. Lo dio para el uso de los industriosos y racionales (y trabajo iba a ser su título que le daría), no para el capricho o la codicia de los pendencieros y contenciosos.

El trabajo y el dinero son, entonces, puentes que llevan del estado de naturaleza a la sociedad civil:

> Me atrevería a afirmar con valentía que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre debe tener tanto como pueda usar, todavía funcionaría, sin poner a nadie en dificultades, ya que hay tierra suficiente en el mundo para mantener al doble de los habitantes si no hubiera sido porque la invención del dinero y el acuerdo tácito de los hombres para ponerle un valor introdujeron (por consentimiento) posesiones más grandes y derecho a ellas (Locke 1948:36).

Reuní los argumentos de Las Casas, Maquiavelo y Locke para subrayar temas convocantes que no fueron discutidos en *El lado más oscuro del Renacimiento* pero que, claramente, se encuentran en el dominio que abre el libro y de la hermenéutica pluritópica que fue subrayada. La hermenéutica pluritópica se ha enriquecido con la introducción de la colonialidad del poder en algunos de mis trabajos más recientes. Aunque en *El lado más oscuro del Renacimiento* es claro que en el mundo moderno/colonial la hermenéutica pluritópica no puede evitar la asimetría de las relaciones de poder no es obvio que el poder del que estaba hablando era la colonialidad del poder. Tanto la hermenéutica pluritópica como la colonialidad del poder ayudan a entender los argumentos de Las Casas, Maquiavelo y Locke.

El "Nuevo Mundo" ocupa un lugar destacado en los argumentos de Las Casas y Locke. El primero estaba interesado en añadir almas al dominio de la Iglesia cristiana; el segundo en añadir tierras al dominio de la burguesía británica. Las Casas, con el fin de justificar su proyecto, tuvo que clasificar el mundo de acuerdo a diferentes grados de barbarie y al lugar ideal del cristianismo. Locke hizo lo mismo pero con un contenido diferente. Locke detalló dos problemas que necesitaban solución. Por un lado, describió gobiernos despóticos (en Europa y también en la India y China) y, por otro, retrató personas que vivían en un improductivo "estado de naturaleza", como los pueblos indígenas de América. Para superar el despotismo se deben librar "guerras justas" y para aprovechar todas las posibilidades del territorio ocupado por quienes viven en "estado de naturaleza" debe ser expropiada y/o apropiada la tierra que no se utiliza debido a las limitaciones de quienes viven en ese estado de naturaleza en lugar de hacerlo en un gobierno civil. Entonces, el trabajo y la productividad, a través del medio del dinero, pueden ser transformados en acumulación productiva.

Maquiavelo es, literalmente, otra historia. No estaba preocupado por la conversión de las almas de los indios o por justificar la apropiación de sus tierras. Tampoco estaba preocupado por la esclavitud. Las Casas criticó el transporte de esclavos africanos a América. Locke justificó la esclavitud como consecuencia de la "guerra justa"; quienes eran tomados en cautiverio en una "guerra justa" merecían ser esclavizados. Puesto que las guerras justas son guerras contra criminales o delincuentes que se oponen al "orden natural" de la "sociedad civil" entonces se justifica privar de su libertad a todos quienes intentan alterar la igualdad que existe en el "estado de naturaleza". Locke no dijo, por supuesto, que para él la burguesía ascendente era el custodio universal de los "derechos naturales". La perspicacia de Franz Hinkelammert (2000:79-114) es crucial aquí al mostrar que Locke estaba sugiriendo que un orden civil (e.g., el gobierno) era necesario para garantizar que fuera preservada la ley de la naturaleza, según la cual todo el mundo es igual, y que la burguesía británica era el agente y el mejor custodio para mantener ese orden natural. Como observó astutamente Hinkelammert mucho antes de 9/11, pero que esa fecha hizo transparente, la lógica planteada por Locke es la lógica que retomó e implementó el corto triunfo del neoliberalismo después de la caída de la Unión Soviética.

Téngame paciencia para otro escenario, querido lector, que muestra la lógica y las consecuencias del lado más oscuro del Renacimiento, es decir, de la colonialidad. La "invención de América" (generalmente llamada el "descubrimiento de América" desde el punto de vista de la modernidad europea) fue el momento inicial y fundacional de la modernidad/colonialidad. El segundo momento fundacional es más complejo y consiste, por un lado, en la Revolución Gloriosa en Inglaterra y la Revolución Francesa y, por otro, en la primera ola de descolonización del mundo moderno/colonial (los Estados Unidos, Haití, las repúblicas hispanoamericanas y Brasil). Pero, por supuesto, sin el "descubrimiento" de América no podría haber ocurrido la Revolución Francesa y, tampoco, la primera ola de descolonización en el continente americano. Las dos primeras revoluciones anunciaron la ascensión de la burguesía europea. La primera ola de descolonización inauguró las variadas relaciones entre las antiguas colonias y las metrópolis cuya lógica todavía existe, a pesar de que los Estados Unidos han pasado de ser una colonia a convertirse en la "metrópoli" y a mantener viva la lógica de la colonialidad. El colonialismo (como fue practicado por España, Holanda e Inglaterra) ha terminado. Pero la lógica de la colonialidad se reproduce hoy en día a través de debacles y flujos financieros, el control de los mercados internacionales, la re-inscripción de la supuesta amenaza musulmana que fue una de las preocupaciones de Las Casas hace quinientos años; el control de armas y su regulación, regulaciones legales para defender la libertad que van más allá de la legalidad y el ejercicio de la libertad y la retórica implacable del desarrollo acompañada por el aumento de la pobreza en todo el mundo. Revisemos la lógica de la colonialidad incrustada en la retórica triunfal de la modernidad.

V

Francisco López de Gómara (1510-1556), capellán privado y doméstico de Hernán Cortés, en la dedicatoria de su libro a Carlos, emperador del Sacro Imperio y rey de España, celebró:

> La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnacion y muerte del que lo crio, es el descubrimiento de Indias… Quiso Dios descobrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiesedes a su santa ley… Comenzaron las conquistas de Indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles (López de Gómara 1965:14).

Dada la popularidad de la historia de López de Gómara en España y en Europa (a través de su traducción a varios idiomas) no hay ninguna razón para dudar de que la creencia expresada en este párrafo era común, tan común como la creencia sostenida en Estados Unidos y en el mundo Occidental después de la caída de las torres gemelas. El acontecimiento fue promulgado e integrado en la macronarrativa cristiana de la historia del mundo que fue paralela a los debates

legales sobre el grado de humanidad de los indios, en los que Las Casas estuvo involucrado. El reconocimiento de la importancia del acontecimiento continuó a través de los siglos XVIII y XIX pero el lenguaje cambió. El "descubrimiento" ya no fue promulgado en el lenguaje jurídico-teológico del cristianismo sino en el lenguaje de la economía política del liberalismo secular y del marxismo. Echemos un vistazo a Adam Smith (1723-1790) y a Karl Marx haciendo eco a y traduciendo, sin romper la continuidad (aunque la continuidad se volvió invisible en la segunda modernidad), las palabras de López de Gómara. Smith, en primer lugar:

> El descubrimiento de América y el de un paso a las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza son los dos acontecimientos más grandes y más importantes registrados en la historia de la humanidad. Sus consecuencias ya han sido muy grandes: pero en el corto período de unos dos o tres siglos que ha transcurrido desde que se hicieron estos descubrimientos es imposible ver toda la extensión de sus consecuencias. No hay sabiduría humana que pueda prever qué beneficios o que desgracias pueden resultar de aquí en adelante a la humanidad como resultado de esos grandes acontecimientos (Smith 1976, Capítulo 7, Parte 3, 141).

El discurso dominante cambió durante la Ilustración. Durante el Renacimiento el "descubrimiento" fue integrado en la macronarrativa cristiana; durante la Ilustración el "descubrimiento de las Indias Occidentales" fue emparejado con el "paso a las Indias Orientales" a través del cabo de Buena Esperanza e integrado en la narrativa emergente de la economía política. El primer tipo fue la narrativa que acompañó al Imperio Español mientras que el segundo fue la narrativa que correspondió, principalmente, a los intereses de Inglaterra y Francia. El cambio significativo desde el lado más oscuro del Renacimiento hasta el lado más oscuro de la Ilustración radicó, precisamente, en la mudanza de la teología legal a la economía política.

Karl Marx siguió los pasos de Smith aunque, a través de él, la continuidad con el siglo XVI es evidente tanto en términos de la relevancia asignada al "descubrimiento" y en la mudanza de la teología a la economía. Las metáforas teológicas utilizadas por Marx son bien conocidas y también explican el hecho de que "la teología de la liberación" en América Latina, desde sus inicios, reunió el cristianismo y el marxismo[232]; sin embargo, mi principal interés en este asunto es el reconocimiento que hizo Marx[233] de la gran relevancia y de las consecuencias económicas del "descubrimiento" y explotación de los recursos (oro, plata, plantaciones) de América en la historia del capitalismo:

232 Sobre el uso de metáforas teológicas en Marx véase Dussel (1993a) y sobre la armonía entre cristianismo y marxismo en la teología de la liberación latinoamericana véase Hinkelammert (2000).

233 *El capital*: tomo 1, 1867; tomo 2, 1885; tomo 3, 1894.

> El descubrimiento de oro y plata de América; la extirpación, esclavización y entierro en las minas de la población indígena de ese continente; los inicios de la conquista y el saqueo de la India; y la conversión de África en un coto para la caza comercial de *pieles negras* caracterizan los albores de la producción capitalista. Estos eventos idílicos son los momentos principales de la acumulación primitiva... Los diferentes momentos de la acumulación primitiva se pueden asignar, en particular, a España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra, en orden más o menos cronológico. Estos diferentes momentos se combinan, sistemáticamente, a fines del siglo XVII en Inglaterra; la combinación abarca las colonias, la deuda nacional, el sistema tributario moderno y el sistema de protección. Estos métodos dependen, en parte, de la fuerza bruta, por ejemplo, el sistema colonial. Pero todos ellos emplean el poder del Estado, la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar, como en un invernadero, el proceso de transformación del modo feudal de producción al modo capitalista y para acortar la transición (Marx 1976:915-916; cursivas añadidas).

Mientras en este párrafo Marx esbozó la historia del capitalismo — desarrollada, recientemente, por Immanuel Wallerstein (1981) y Giovanni Arrighi (1994)— colapsó dos trayectorias en una sola: la transformación, en Europa, del modo de producción feudal al modo capitalista con la transformación, en América, de modos de producción no Occidentales a la explotación colonial. De hecho, habría dos tipos de acumulación originaria. Marx utilizó “acumulación originaria” para establecer un vínculo entre la acumulación de culpa producida por el pecado original en el cristianismo y la acumulación de dinero producida por la expropiación original de los medios de producción en Europa, por la destrucción de los sistemas económicos no europeos en Anáhuac y el Tawantinsuyu y por la creación de una nueva forma de explotación y esclavización en el Caribe. La colonialidad se volvió invisible en esta narrativa particular, que fue aceptada por la mayoría de los pensadores marxistas en Europa y por muchos en América Latina que trataban de encajar las economías coloniales en el molde de las economías feudales europeas. En esta estrecha visión la modernidad ocupa el centro del escenario y la transformación de la economía feudal en una economía capitalista en Inglaterra a fines del siglo XVII se presenta como el *principal* evento en la historia del capitalismo. La *colonialidad* se desvanece en y desde la idea eurocéntrica de “modernidad” y sus consecuencias en la economía política. El lado más oscuro del Renacimiento se reprodujo durante la Ilustración europea y no es difícil percibir su continuidad hasta hoy, expresada en la retórica del desarrollo, la modernización, la democracia de mercado y, más visible que nunca, en el regreso aterrador de la retórica de la “guerra justa” y en los acontecimientos que han seguido al 9/11. Quiero señalar, finalmente, que la grandeza del acontecimiento que expresaron Las Casas, Smith y Marx era un sentimiento de Europa occidental que poca mella había provocado en la mayor parte de la población en Asia;

menos grandioso hubiera parecido el acontecimiento a los africanos que sufrían las consecuencias de esa grandiosidad, como lo expresó Marx.

Puede que haya ido demasiado lejos pero he sido fiel al "lado más oscuro del Renacimiento", a cuya oscuridad John Locke hizo contribuciones significativas. Locke pensó y escribió a fines del siglo XVII en Inglaterra mientras Marx percibió que todas las fuerzas económicas (en la historia interna de Europa y en la historia de la colonización de América en los siglos XVI y XVII) se unieron para generar la gran transformación de la revolución industrial y de la economía capitalista. Por supuesto, el surgimiento del capitalismo en la narrativa de Marx no era el fin del colonialismo —por el contrario. El capitalismo no puede sobrevivir sin el colonialismo, de la misma manera que la modernidad no puede ser lo que es sin la colonialidad.

VI

Después de este largo rodeo volvamos a los puntos principales de la hermenéutica pluritópica, la colonialidad del poder y la diferencia colonial. La hermenéutica pluritópica trae a la palestra más de una perspectiva interpretativa, no en el marco relajado de la historia universal sino en el marco del mundo moderno/colonial desde donde la historia universal ha sido inventada monotópicamente. El lector objetará que la interpretación cristiana de la historia universal es diferente de la interpretación secular ofrecida por Hegel. Esto es cierto, sin duda. Pero ambas pertenecen al mismo espacio epistémico. Por eso Ibn Khaldun, por ejemplo, nunca fue llevado a la conversación de la historia universal como fue concebida por el cristianismo y por la filosofía secular moderna europea de la historia. Colocar a Khaldun junto a Hegel hubiera roto el espacio monotópico y el orden lineal temporal de la cosmología Occidental e introducido la diferencia irreductible, la diferencia que exige la hermenéutica pluritópica. Ahora esa diferencia, una vez más, no es una diferencia cultural en la diversidad homogénea de la cultura humana sino, *belle et bien*, la diferencia colonial[234].

La diferencia colonial en el mundo moderno/colonial se ha basado en la clasificación racial. Las Casas ofreció un modelo fundacional. Immanuel Kant lo secularizó a finales del siglo XVIII. Kant, al igual que Locke antes que él, no tuvo problemas en aceptar que las razas humanas no son especies diferentes. Todos los miembros de razas diferentes son seres humanos, por igual. Todos tienen los mismos derechos, como diría Locke. Esto es lo que quiero decir con pretensiones universales hechas a partir de intereses particulares. Una vez que Kant decidió que todos los seres

234 En 2014 publiqué un artículo sobre la descolonización de la sociología en el cual me ocupé de Syedd Farid Alatas, un sociólogo malayo que, en su propia historia local, construye argumentos semejantes en cuanto a la importancia de Ibn Khaldun para la sociología actual y su marginación por parte de la sociología regional euro-americana (véase Mignolo 2014).

humanos eran iguales aparecieron diferencias de segundo grado, es decir, que podían ser detectadas en el color de la piel y la ubicación geohistórica. La Sección 4 de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1761) es un excelente ejemplo de lo que en otras obras de Kant aparece como "el tetrágono etno-racial kantiano". En su narrativa Kant estableció una jerarquía descendente que va del francés, el inglés y el alemán en Europa occidental, en el tope de la pirámide, al español, el italiano y el griego en el sur de Europa. Todos son europeos pero estos últimos son más coloridos y mezclados que los primeros. Luego viene el mundo árabe y después China, India y Japón. Ya no son europeos; hay una gradación descendente entre ellos —y, por supuesto, no son blancos. Por último están los negros en África y los indios en América que están, sin duda, en el límite de la raza humana. Al igual que Locke Kant postuló que todas las razas son igualmente humanas y después estableció una jerarquía entre especies distintas. Al igual que en el caso de Locke la burguesía europea ascendente ofreció el modelo y la medida para describir y clasificar al resto de la humanidad.

Todos estos son ejemplos de hermenéutica monotópica por la siguiente razón: aunque el mundo se muestra en su diversidad (de religiones, ley y gobierno, color de piel) y tanto "cristianos" como "burgueses europeos" son parte de esa clasificación solo una perspectiva la propone —la cristiana y secular burguesa (Kant) en su versión europea, aunque el punto de origen del cristianismo no fuera Europa. Puesto que solo hay una perspectiva que se impone es fácil creer que ella se corresponda con la realidad del mundo. La hermenéutica pluritópica abre el diálogo conflictivo entre los diferenciales de poder y el diferencial de poder que me interesa, repito, es la colonialidad del poder: el diferencial de poder que es constitutivo de la modernidad/colonialidad del mundo moderno/colonial y al que tanto contribuyeron Las Casas, Locke y Kant. Sus contribuciones dilucidan cómo se hicieron y se continúan haciendo la descalificación y la negación de la diferencia en nombre de la civilización, el progreso, el desarrollo —ideales arraigados en el cristianismo, la ética protestante, el secularismo liberal y su oponente, el marxismo.

Con el beneficio de la retrospectiva puedo afirmar que *El lado más oscuro del Renacimiento* muestra que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, si bien en el momento de escribirlo no había incorporado aún el concepto de colonialidad. Dejando a un lado los excesos cometidos por los conquistadores que doblaron las reglas de la Corona de España y el celo de los misioneros la Corona y la Iglesia estaban convencidas o, al menos, tenían una retórica convincente de que la conversión de los indios al cristianismo y a la organización social implementada por la Corona (véase el Capítulo 5 sobre las encuestas ordenadas por el Consejo de Indias) sería beneficiosa para ellos. Esta es la incipiente retórica de la modernidad. No solo se había reconocido que los indios eran seres humanos sino que civilizaciones como las de los incas y los aztecas habían alcanzado un grado sofisticado de organización social; sin embargo, carecían de la fe cristiana y de escritura alfabética y puesto que eran

deficientes en ambas era responsabilidad moral de la Corona y la Iglesia llevarlas hasta el punto de llegada cuyos estándares se suponía que eran, precisamente, los de la Iglesia y la Corona. Aquí la retórica de la modernidad comienza a justificar la lógica de la colonialidad, la falta de respeto y, en consecuencia, la violencia por eliminar las diferencias y homogeneizar.

Aunque en el siglo XVI la palabra "civilización" no tenía el mismo significado que tendría después del siglo XVIII parece obvio que la idea de conversión era similar. Más tarde, cuando las misiones cristiana, primero, y civilizadora-secular, luego, fueron reemplazadas por la retórica de la modernidad y el desarrollo el cambio de vocabulario indicó el énfasis diferente en los dos momentos, aunque bajo una misma retórica. El primero fue religioso, el segundo secular y pedagógico y el tercero económico. Recientemente una nueva misión ha desplazado la misión anterior, aunque no la ha sustituido. La nueva misión es transformar en consumidores a los creyentes y a los ciudadanos. *En todos los casos a través de la historia se establece una diferencia entre quienes clasifican el mundo y entre quienes son clasificados.* Durante el Renacimiento la palabra "democracia" no era conocida y menos popular. La idea de una comunidad de creyentes prevaleció sobre el proyecto posterior de construcción de comunidades de ciudadanos del Estado-nación. Esta diferencia interna en la historia de los diseños imperiales —ya existente en los trabajos de Las Casas y Locke— muestra que los diseños impulsados por los ideales del progreso y la modernidad fueron, al mismo tiempo, los diseños que promovieron y promulgaron estructuras de control social justificadas por la diferencia colonial: se nos dice y convence que en verdad hay pueblos "ahí afuera", más allá del Cristianismo, la Razón, el Desarrollo, la Modernización y la Economía de Mercado, que necesitan ser llevados al nivel resumido por cada una de esas palabras. El afuera ya no existe porque es incorporado a los diseños globales que diseñan un afuera que les permite diseñar el adentro. El entrelazamiento de ambos construye, desde la perspectiva decolonial, la exterioridad que es el afuera para la perspectiva moderno/colonial. Por esta razón la colonialidad es constitutiva de la modernidad. No puede haber modernidad, como se ha concebido e implementado en los últimos quinientos años de historia, sin colonialidad. Pero el "ahí afuera" no existe, no es un ente, sino una ficción, la ficción de lo exterior inventada en el proso de inventar lo interior. Esta es la exterioridad.

El discurso de la modernidad tiene incrustado, como ilustraron Las Casas y Locke, la lógica de la colonialidad. De hecho, el discurso de la modernidad no hubiera podido construirse como lo hizo sin la colonialidad. Hubiera quedado como una promesa vacía. Para cumplir con la promesa hizo falta la colonialidad. Los lugares comunes retóricos de los discursos que sostienen la modernidad (desarrollistas o civilizadores) son la superación (e.g., modernización) de las áreas del mundo que aún viven en condiciones "tradicionales", "subdesarrolladas" o "bárbaras". Por lo tanto, hay una diferencia entre los "atractivos" de la modernidad que todo el mundo merece tener (como la democracia en Irak, por ejemplo, de acuerdo con George

W. Bush y Tony Blair)[235] y la sensación de "lo siento por aquellos que aún no los tienen" (a causa de gobiernos delincuentes, corruptos o simplemente incapaces).

Entre la retórica triunfal de la modernidad y lo que permanece más allá de sus fronteras (tradición, subdesarrollo, barbarie —la exterioridad construida por la retórica de la modernidad) hay una diferencia que no es ontológica ni cultural sino colonial, es decir, es una diferencia que está siendo constantemente construida y reconstruida asumiendo los valores necesarios implicados en la modernidad y los valores que deben ser desplazados o reemplazados cuando son diferentes. La colonialidad del poder es, precisamente, el principio oculto en la retórica de la modernidad que juega con el "mundo pretendido" que es tan natural como las narrativas de las perspectivas modernas y postmodernas nos dicen que es. Hay un espacio silenciado más allá de las Historias Mundiales basadas en marcos cristianos y hegelianos. El espacio silenciado es una consecuencia de los efectos pretendidos de las Historias Mundiales totalizantes en las que se asume que hay un desarrollo homogéneo y unilineal de la Historia y que la Historia Universal es lo que una Narrativa Particular dice que es. Ese poder de las Historias Universales y de las ciencias sociales modernas que permanece en el lado más oscuro de la modernidad (en sus versiones del Renacimiento y de la Ilustración) es la colonialidad o, más precisamente, la colonialidad del poder (Quijano 2000a, 2000b; Mignolo 2003a).

El lado más oscuro del Renacimiento es, entonces, un momento fundamental en la geopolítica de la historia que ha sido subsumido bajo la concepción de la época, unilineal y progresiva (desarrollista) de la Historia Universal a la que se une toda historia local. Esta matriz es aceptada como el lado más luminoso del Renacimiento y de la modernidad. En cambio, la visión geopolítica de la Historia Universal, de la cual el lado más oscuro del Renacimiento es el momento fundacional, mantiene que la Historia Universal es la coexistencia de historias locales y de perspectivas epistémico-narrativas. La complegidad estructural de la modernidad/colonialidad (el lado más brillante y el lado más oscuro del Renacimiento, constitutivamente vinculados) sostiene tanto las relaciones inter-estatales como la configuración de subjetividades marcadas por los dos pilares modernidad/colonialidad: el racismo y el *genderismo*[236] global actual, tal y como se ha visto en la retórica del presidente George W. Bush y del primer ministro Tony Blair para justificar la guerra "justa" contra Irak (para utilizar la misma retórica aplicada a "la guerra", un tema diferente de la "democracia",

235 Escribí este postfacio en 2003, cuando muchos conocían la arrogancia e inhumanidad de Bush-Blair y también la ceguera e ingenuidad: el Estado-nación que fue una solución para Europa estaba lejos de serlo para otras regiones del mundo por la simple razón de que la idea de un Estado en una nación no cazaba en regiones plurinacionales y plurireligiosas. Las personas fuera de Europa occidental y Estados Unidos no son ni robots que se pueden manejar con computadoras ni irracionales que no saben discernir e identificar las mentiras y los intereses que se esconden detrás de ellas.

236 Un neologismo para indicar el paralelo y la complementariedad entre clasificaciones étnicas (racismo) y sexuales (genderismo).

aunque complementario). La marcha triunfal de la modernidad y la democracia hace irrelevante la posible cooperación del presidente Saddam Hussein —puesto que el presidente Bush está convencido de que no hay cooperación posible con Estados "delincuentes" que, al igual que la "barbarie contraria" de Las Casas en el siglo XVI, son un peligro constante para el cristianismo, la libertad, la democracia, la modernidad.

Para el cristianismo había dos maneras de resolver el problema de la "barbarie contraria": conversión pacífica (Las Casas) o guerra justa (Sepúlveda). Sus diferencias se encontraban en los medios, no en los objetivos finales. El objetivo final era convertir a los bárbaros al cristianismo y la pelea fue "doméstica" en cuanto a la mejor manera de hacerlo. Si "la historia se repite", y a comienzos de 2003 el mundo enfrenta un dilema similar con Irak, no es porque la historia realmente se "repita" sino porque el mundo sigue viviendo bajo la estructura de la modernidad/colonialidad, que ha cambiado su contenido pero no su lógica y objetivos; estos últimos fueron establecidos en el siglo XVI con el "descubrimiento" de América y la consolidación del capitalismo, cuando el Atlántico emergió como un nuevo y potente circuito comercial, es decir, el lado más oscuro del Renacimiento.

El concepto doble modernidad/colonialidad en el que la "modernidad" es la cara visible, brillante, y la "colonialidad" el lado invisible, más oscuro, no es una dicotomía sino la armonización de los dos términos unidos por un diferencial de poder que justifica la guerra y la imposición de dispositivos económicos (como el Fondo Monetario Internacional [FMI] en Rusia y Argentina) para garantizar la paz, el desarrollo, la libertad y la democracia. En el otro lado de la modernidad países como Argentina, Rusia e Irak dan testimonio de su lado más oscuro, la colonialidad. Este argumento no es, de ninguna manera, una justificación de Rusia, Argentina o Irak, cuyos Estados frecuentemente han sido cómplices de los diseños globales modernos, ya sea ignorando o desconociendo la colonialidad del poder incrustada en (y constituida por) ellos.

La tesis principal de *El lado más oscuro del Renacimiento* fue argumentada asumiendo que antes de 1492 —solo para tener un punto de referencia— no hubo macronarrativas globales trascendentes como la ilustrada por Abraham Ortelius (1528-1598) en *Orbis universalis terrarum*, cuya implicación para la modernidad/colonialidad analicé en el Capítulo 5. Por primera vez en la historia de la humanidad el mundo entero fue diagramado, descrito y observado desde un solo punto de vista, una especie de "punto cero"[237] que no solo fue geográfico sino epistémico: la totalidad de la esfera del conocimiento, del conocimiento moderno, se constituyó asumiendo un "punto cero" y un privilegio epistémico (Mignolo 2003) que se materializó en la filosofía y, sobre todo, en la ciencia. El "punto cero" fue, simultáneamente, local como *locus* de enunciación y global como *locus* de lo enunciado ya que fue el único "punto cero"

237 Gracias a Santiago Castro-Gómez, quien sugirió esta expresión.

histórico en condiciones de dar cuenta de todo el planeta, de "integrar" la diversalidad del planeta a la universalidad del "punto cero" de observación. En otras palabras, el "punto cero" *incorpora* lo diverso en la uniformidad y homogeneidad epistémica al mismo tiempo que *expulsa* lo diverso a la diferencia colonial (epistémica, sobre todo, descrita como diferencias religiosas, lingüísticas y "culturales" desde la perspectiva del "punto cero"). El desafío que se ha estado trabajando desde el siglo XVI (y que analizo en el libro) es el *rumor constante de los subalternos coloniales* que hoy en día se ha convertido en una *voz*, una voz plural, por supuesto, la voz de la *diversalidad*. El esfuerzo incesante de los diseños globales modernos para modernizar el planeta imponiendo la perspectiva del "punto cero" en todos los órdenes de la vida (sobre todo epistémico pero también económico, militar, jurídico, familiar y lingüístico) ha estado mostrando sus límites*, las dificultades de culminar el proyecto inacabado de la modernidad solo desde la perspectiva epistémica de la modernidad.* En enero del 2015 el fracaso del proyecto moderno es obvio. Los excesos de la colonialidad han despertado incontenibles fuerzas en su contra.

VII

Espero que los párrafos anteriores expliquen por qué insistí en que uno de los temas centrales del libro es "comprender el pasado para hablar el presente" puesto que en esta concepción no hay espacio para instrucciones pragmáticas sobre "cómo escribir *la* historia" del Nuevo Mundo (Cañizares-Esguerra 2001). El "cómo" siempre está relacionado con un proyecto político en el presente y no, por supuesto, con lo que realmente sucedió ya que el "cómo" también está vinculado a los supuestos básicos sobre lo que es la "historia". Mi argumento ha sido construido sobre la premisa de que el pasado "no es" sino que siempre es "hecho" según las necesidades y proyectos políticos y que "la historia" es una forma *disciplinaria* de control en la forma como se inventa el pasado. La disciplina historiográfica, como disciplina, tiende a ejercer una función policíaca y vigilante para que "su" pasado no sea desvirtuado. Es decir, en la epistemología moderna la "historia" funciona como una posesión totalitaria del pasado del mundo que borra y suprime la pluriversalidad de "otras historias" —no, por supuesto, como una serie de acontecimientos sino como *loci* de enunciación. En la modernidad la "historia" (en tanto disciplina) contribuyó a mantener un "punto cero" de observación y a negar legitimidad a hablar el pasado más allá de la observación historiográfica del "punto cero" universal. Por supuesto, estas observaciones no solo son aplicables a la "historia" como disciplina académica. Ya se ha sugerido el paralelismo entre los misioneros y letrados del siglo XVI y los funcionarios contemporáneos del FMI, así como el paralelismo entre las órdenes religiosas y el Consenso de Washington, la nueva *fe* a la que suscriben el FMI, el Banco Mundial y el gobierno de Estados Unidos. El "punto cero" de observación claramente articulado en el mapa de Ortelius se convirtió en la base de conocimiento en todo el espectro, la

modernidad epistémica que se convirtió, a la vez, en el fundamento de la colonialidad: la borradura y supresión de *otros* conocimientos.

El lado más oscuro del Renacimiento fue un intento por poner al descubierto el lado oculto del proyecto inacabado de la modernidad y, de este modo, contribuir a un esfuerzo más amplio por descolonizar el conocimiento (modos de conocer, usos del conocimiento). La descolonización del conocimiento (sostienen los contraargumentos de los estudios postmodernos y culturales) es una ilusión porque cada descolonización termina siendo una nueva forma de colonización. Este contraargumento está predicado en la misma lógica de la epistemología moderna porque asume que la *descolonización es un medio hacia un fin* y no un fin en sí mismo. Como yo la entiendo la descolonización epistémica (decolonialidad o decolonialidad) es, en primer lugar, un conjunto constante de procesos en los que *el medio es el fin*; en segundo lugar, el conjunto constante de procesos entendidos como descolonización epistémica no está orientado hacia "la deconstrucción de la metafísica Occidental" sino, más bien, a poner al descubierto las ilusiones de la modernidad, el progreso y el desarrollo al revelar su lado más oscuro, la colonialidad; y, también, a imaginar y trabajar hacia futuros posibles que la lógica de la modernidad/colonialidad hizo y contribuyó a oscurecer. Hay una inclinación totalitaria de la modernidad que presenta el otro lado, la colonialidad, como algo que debe ser superado cuando, de hecho, la colonialidad no puede ser superada por la modernidad ya que no solo es su lado más oscuro sino su *raison d'etre*.

Pero *El lado más oscuro del Renacimiento* también fue un intento por mostrar la aparición de otra-lógica promulgada en el siglo XVI, principalmente por indígenas y mestizos atrincherados con familias, recuerdos y educación indígenas. Esta lógica-otra fue la *necesidad* (desde la perspectiva de los pueblos indígenas del Tawantinsuyu y Anáhuac) de pensar en la frontera de la cosmología (esto es, de los indígenas de Castilla y la cristiandad Occidental), la hermenéutica y la epistemología (e.g., principios de comprensión y conocimiento) cristianas y de la cosmología indígena. Así fueron confrontados dos tipos de cosmologías indígenas, con todas sus variaciones, pero había una diferencia en la forma como fueron promulgados. Para una persona que pensaba basada en los principios y creencias de la cosmología indígena cristiana y secular europea (autodefinida como "epistemología moderna") todo lo que pertenecía a los pueblos indígenas de Anáhuac y el Tawantinsuyu era "exterior" para ellos, algo que ellos (los castellanos y los cristianos Occidentales) observaron y describieron. Por el contrario, para los pueblos indígenas de Anáhuac y el Tawantinsuyu el pensamiento se convirtió en otra cosa; se vieron obligados a inventar otra-lógica basada en sus cosmologías pero que necesitaba tratar con e "integrar" la lógica traída por pueblos indígenas de Castilla y Europa (e.g., es decir, las denominadas epistemologías modernas). Como consecuencia emergió una lógica-otra que es uno de los hilos de mi argumento en *El lado más oscuro del Renacimiento* (sobre todo en los

capítulos 2, 4 y 6), continuado en *Historias locales/diseños globales* (Mignolo 2003). Describí esta lógica-otra como "pensamiento fronterizo" y sugerí que una manera de pensar y de actuar, imaginando futuros posibles más allá de la razón del Grupo de los Ocho Estados y la corporación multinacional, tendría en el "pensamiento fronterizo" una salida a las macronarrativas totalizantes de la modernidad (cristianismo, liberalismo y marxismo): las múltiples cosmologías-epistemologías de las historias locales (como en los casos del Tawantinsuyu y Anáhuac y su expresión actual en los Andes y en el sur de México y Guatemala) suprimidas por la promulgación de la colonialidad del poder. Pero, claro está, no es posible en estos momentos imaginar que esta propuesta fuera posible a nivel del Estado. El pensamiento fronterizo conduce a procesos de descolonización/decolonialidad (decolonialidad) de la sociedad civil mediante acciones y proyectos constitutivos de la emergente sociedad política global: organizaciones y haceres (que incluyen haceres académicos y artísticos) que están/estamos construyendo una manera otra de estar en el mundo. La semiosis colonial (es decir, el proceso interactivo de la colonización y el diferencial de poder que implica —en este caso particular, la colonialidad del poder sobre la cual fue y aún es predicada la diferencia colonial) trajo consigo un tipo de hermenéutica pluritópica que se manifestó en el "pensamiento fronterizo", cuya promulgación y práctica constituyen un "método" para la descolonización del conocimiento y de la subjetividad (de la sensibilidad, del ser) para estar siendo y re-construyendo lo comunal.

Notas

Reconozco y agradezco la sugerencia de Anthony Grafton de incluir las versiones latinas de las citas de Isidoro de Sevilla que aparecen en las páginas finales de *El lado más oscuro del Renacimiento*. Las citas latinas provienen de *Etimologías: edición bilingüe*, texto latino editado por W.M. Lindsay y traducido al español por José Oroz y Manuel-A. Marcos (Madrid, Editorial Católica, 1982).

Cita española existente

El uso de las letras se introduce para conservar el recuerdo de las cosas, pues para que no huyan por el olvido, se atan con las letras; pues en tanta variedad de cosas, ni todas se podrian aprender de oidas, ni facilmente se retendrian en la memoria (de Sevilla 1982:138).

Latín de W. M. Lindsay

Vsus litterarum repertus propter memoriam re rum. Nam ne oblivione fugiant, litteris alligantur. In tanta enim rerum varietate nec disci audiendo poterant omnia, nex memoria contineri (de Sevilla 1982:279).

Cita española existente

Pues entre los antiguos, nadie escribia historia mas que aquellos que eran testigos y habian visto las cosas que narraban, pues mejor conocemos lo que hemos visto que lo que sabemos de oidas (de Sevilla 1982, Libro 1, Capítulo 41).

Latín de W. M. Lindsay

Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt depre- hendimus, quam, quae auditione colligimus (de Sevilla 1982:359).

Cita española existente

Las cosas que se ven se refieren sin equivocacion. Esta disciplina pertenece a la gramatica, porque se escribia solo lo que era digno de ser tenido en memoria. Por tanto, las historias se llaman monumentos, porque perpetuan las cosas senaladas. Se les llamo series por traslacion, tornado este nombre a *sertis florum*, de guirnaldas de flores (de Sevilla 1982:139).

Latín de W. M. Lindsay

Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur. Haec litteris mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, eo quod memoriam tribuant rerum gestarum. Series autem dicta per translationem a sertis florum invicem conperhensarum (de Sevilla 1982:358).

Referencias citadas

Aarsleff, Hans

1982 *From Locke to Saussure: essays on the study of language and intellectual history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Abbot, Don Paul

1987 The ancient word: rhetoric in Aztec culture. *Rhetorica* 251-264.

Abercrombie, Thomas

1991 To be Indian, to be Bolivian: "ethnic" and "national" discourses of identity. En *Nation-States and Indians in Latin America*, ed. Greg Urban y Joel Sherzer, 95-130. Austin: University of Texas Press.

Acosta, José de

1940 *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica. [1590].

2002 *Natural and moral history of the Indies*. Durham: Duke University Press.

Acuña, René (Editor)

1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: Universidad Autónoma de México.

Adorno, Rolena

1986 *Guamán Poma: writing and resistance in colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.

1981 On pictorial language and the typology of culture in a New World chronicle. *Semiotica* 36(1-2):51-106.

1979 Paradigm lost: a Peruvian Indian surveys Spanish colonial society. *Studies in the Anthropology of Visual Communications* 5(2):11-27.

Aguirre, Carlos Antonio

1999a Los Annales de las "mentalidades" y de la "antropología histórica": los años de 1968-1989. En *La escuela de los Annales: ayer, hoy, mañana*, 141-170. Madrid: Montesinos.

1999b Otra vez la coyuntura 1968-1989: ¿Annales marxistas o marxistas-annalistas? En *La escuela de los Annales: ayer, hoy, mañana*, 171-189. Madrid: Montesinos.

Aguirre, Gonzalo

1968 *Lenguas vernáculas: Su uso y desuso en la enseñanza*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Ahmad, Maqbul
1992 Cartography of al-Sharlf-al-Idrisi. En *The history of cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*, ed. Brian Harley y David Woodward, vol. 2., 156-174. Chicago: University of Chicago Press.
Aldrete, Bernardo José
1614 *Varias antiguidades de España, Africa y otras provincias*. Amberes: a costa de luan Hasrey.
1975 *El origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [1606].
Alexander, Micha
1976 *Discovering the New World*. Nueva York: Harper and Row.
Alibhai, Yasmin
1989 Community whitewash. *Guardian*, enero 23.
Amin, Samir
1989 *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
Amselle, Jean-Loup
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot.
Anderson, Arthur, Frances Berdan y James Lockhart
1976 *Beyond the codices: the Nahua view of colonial México*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
Anderson, Perry
1989 Modernidad y revolución. En *El debate modernidad/postmodernidad*, ed. Nicolás Casullo, 92-116. Buenos Aires: Punto Sur.
Andrews, Ethan Allen
1980 *A Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
Anzaldúa, Gloria
1987 *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute.
Appiah, Kwame Anthony
1992 *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. Londres: Oxford University Press.
Ardao, Arturo
1978 *El nombre y la idea de América Latina*. Caracas: Instituto Andres Bello.
Arnheim, Rudolf
1988 *The power of the center: a study of composition in the visual arts*. Berkeley: University of California Press.
Arrighi, Giovanni
1994 *The long twentieth century: money, power and the origins of our times*. Londres: Verso.
Arrighi, Giovanni y Beverly Silver (Editores)
1999 *Chaos and governance in the modern world system*. Minneapolis: University of Minnesota.

Artaza, Elena
1989 *El ars narrandi en el siglo XVI español: teoría y práctica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
Arzápalo, Ramón
1987 The Indian book in colonial Yucatán. Ponencia presentada en el congreso "El libro en América". Biblioteca John Carter Brown, Brown University, junio 18-21.
Ascensio, Eugenio
1960 La lengua, compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija en España y Portugal. *Revista de Filología Española* 43:399-413.
Ascher, Marcia y Robert Ascher
1981 *Code of the quipu: a study in media, mathematics, and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Avalle-Arce, Juan Bautista
1978 Las memorias de Gonzálo Fernández de Oviedo. En *Dintorno de una época dorada*. Madrid: Porrúa Turanzas.
Aveni, Anthony
1989 *Empires of time: calendars, clocks, and cultures*. Nueva York: Basic Books.
Bacon, Francis
1857-1874a The advancement of learning. Volumen 2 de *Complete Works of Francis Bacon*, editado por James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath. Londres. [1605].
1857-1874b *Novum organum*. Volumen 4 de *Complete Works of Francis Bacon*, editado por James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath. Londres. [1620].
1857-1874c De augmentis scientiarum. Volumen 1 de *Complete Works of Francis Bacon*, editado por James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath. Londres. [1623].
Bacon, Roger
1962 *The opus majus of Roger Bacon*. Nueva York: Russell and Russell.
Bagrow, Leo y Raleigh Skelton
1964 *History of cartography*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bailey, Joyce Baddel
1972 Map of Texupa (Oaxaca, 1579): a study of form and meaning. *Art Bulletin* 54:452-472.
Bakhtin, Mikhail
1981 *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press.
1986 *Speech genres and other late essays*. Austin: University of Texas Press.
Balandier, George
1970 *The sociology of black Africa: social dynamics in Central Africa*. Nueva York: Praeger Publishers.
Barlow, Roger
1932 *A brief summe of geographie*. Londres: Hakluyt Society. [1540].

Baron, Hans
1968 *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*. Chicago: University of Chicago Press.
Bastien, Joseph
1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Minneapolis: West Publishing.
Bauman, Richard y Joel Sherzer (Editores)
1974 *Exploration in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
Becker, Alton
1980 Text-building, epistemology, and aesthetics in Javanese shadow theatre. *Dispositio* 13-14:137-168.
Ben-Amos, Dan
1976 *Folklore genres*. Austin: University of Texas Press.
Berman, Marshall
1982 *All that is solid melts into air: the experience of modernity*. Nueva York: Simon and Schuster.
Besomi, Ottavio y Marigneli Regolisi
1986 *Lorenzo Valla e l'humanismo italiano*. Padua: Editrice Antenore.
Bhabha, Homi
1986 The Other question: difference, discrimination, and the discourse of colonialism. En *Literature, politics, and theory: papers from the Essex Conference, 1976-1984*, ed. Francis Baker, Peter Hulme, Margaret Iversen y Diana Loxley, 148-172. Nueva York: Methuen.
Bickerton, Derek
1990 *Language and species*. Chicago: University of Chicago Press.
Biondo, Flavio
1484 *Historiarum ab inclinatione romanorum decades*. Venecia.
Blacker, Carmen y Michael Loewe (Editores)
1975 *Ancient cosmologies*. Londres: Allen and Unwin.
Bleiberg, German (Editor)
1951 *Antología de elogios de la lengua española*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
Bloch, Maurice
1989 Literacy and enlightenment. En *Literacy and society*, ed. Karen Schousboe y Mogens Trolle Larsen, 15-37. Copenhagen: Akademiske Forlag.
Bloch, Maurice (Editor)
1975 *Political language and oratory in traditional society*. Londres: Academic Press.
Bodin, Jean
1566 *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. París: M. Iuuenem.
Boone, Elizabeth
1994 Aztec pictorial histories: record keeping without words. En *Writing without words: literacies in Mesoamerica and the Andes*, ed. Elizabeth H. Boone y Walter D. Mignolo, 45-66. Durham: Duke University Press.

1991 Migration histories as ritual performances. En *To change place: Aztec ceremonial landscapes*, ed. David Carrasco, 121-151. Niwot: Colorado University Press.

Boone, Elizabeth y Walter Mignolo (Editores)
1994 *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham.: Duke University Press.

Boturini Benaducci, Bernardo
1933 *Idea de una nueva historia general de la America septentrional*. París: Centre de Documentation Andre Thevet. [1746].

Bourdieu, Pierre
1979 *La distinction: critique sociale du jugement*. París: Minuit.

Brandon, S. G. F.
1968 The Holy Book, the Holy Tradition, and the Holy Ikon. En *Holy Book and Holy Tradition*, ed. Frederick Fyvie Bruce y Gordon Rupp, 1-20. Manchester: Manchester University Press.

Brathwaite, Edward
1984 *History of the voice: the development of national language in Anglophone Caribbean poetry*. Londres: New Beacon.

Brenner, Robert
1977 The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism. *New Left Review* 104:25-93.

Bricker, Victoria
1974 The ethnographic context of some traditional Mayan speech genres. En *Exploration in the ethnography of speaking,* ed. Richard Bauman y Joel Sherzer, 369-387. Cambridge: Cambridge University Press.
1985 Yucatecan Maya literature. En *Literatures*. Suplemento del *Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press.

Broda, Johanna
1982 Astronomy, cosmovision, and ideology in pre-Hispanic Mesoamerica. En *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*, ed. Anthony Aveni y Gary Urton, 81-110. Nueva York: New York Academy of Science.

Brundage, Burr Cartwright
1975 *The two heavens, two earths: an essay contrasting the Aztecs and the Incas*. Albuquerque: University of New México Press.
1979 *The fifth sun: Aztec gods, Aztec world*. Austin: University of Texas Press.

Burland, Cottie Arthur
1950 *The four directions of time: an account of page one of Codex Féjèrvary-Mayer*. Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art.

Burns, Robert (Editor)
1990 *Emperor of culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-century Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bury, John Bagnell
1932 *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*. Nueva York: Macmillan.
Cabrera de Córdoba, Luis
1948 *De historia para entenderla y escribirla*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. [1611].
Calame-Griaule, Geneviève
1965 *Ethnologie et langage: la parole chez le Dogon*. París: Gallimard.
Calneck, Edward
1976 The internal structure of Tenochtitlan. En *The Valley of México*, ed. Eric Wolf, 287-302. Albuquerque: University of New México Press.
Calvet, Louis-Jean
1974 *Linguistique et colonialisme: petit traite de glottophagie*. París: Payot.
1987 *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. París: Payot.
Cameron, Nigel y Brian Blake
1965 *Peking: a tale of three cities*. Nueva York: Harper and Row.
Camillo, Ottavio di
1976 *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres.
Cañizares-Esquerra, Jorge
2001 *How to write the history of the New World: histories, epistemologies and identities in the eighteenth century Atlantic world.* Austin: Texas University Press.
Carbia, Rómulo
1940 *La crónica oficial de las Indias Occidentales: estudio histórico y crítico acerca de la historiografía mayor de Hispano América en los siglos XVI a XVIII, con una introducción sobre la crónica oficial de Castilla*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.
Carlson, John
1981 A geometric model for the interpretation of Mesoamerican sites: an essay in cross-cultural comparison. En *Mesoamerican sites and world-views*, ed. Elizabeth Benson, 143-216. Washington: Dumbarton Oaks.
Carochi, Horacio
1540 *Arte de la lengua mexicana*. México: Juan Ruyz.
Carrasco, David
1981 City as symbol in Aztec thought: the clues from the Codex Mendoza. *History of Religions* 20:199-223.
Carreño, Alberto María
1963 *La Real y Pontificia Universidad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Casas, Bartolomé de las
1965 *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
1967 *Apologética historia sumaria*. México: Instituto de Investigaciones Históricas.

Castillo, Carmen
1974 La epístola como género literario: de la antigüedad a la Edad Media latina. *Estudios Clásicos* 18:427-442.
Castro-Gómez, Santiago
2008 El lado oscuro de la "época clásica": filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. En *El color de la razón. Racismo epistemológico y razón imperial*, ed. Santiago Castro-Gómez, Emmanuel Chukwudi y Paget Henry, 89-113. Buenos Aires: Editorial del Signo.
Cerutti, Horacio
1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
Cevallos-Candau, Francisco Javier, Jeffrey Cole, Nina Scott y Nicomedes Suárez-Araúz
1994 *Coded encounters: writing, gender and ethnicity in colonial Latin America*. Amherst: University of Massachusetts Press.
Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
Chartier, Roger
1987 *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Regime*. París: Seuil.
1982 Intellectual history or sociocultural history? The French trajectories. En *Modern European intellectual history: reappraisal and new perspectives*, ed. Dominick La Capra y Steven Kaplan. Ithaca: Cornell University Press.
Chávez, Adrián (traductor)
1987 *Pop wuj: libro del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Sol.
Ch'en, Kenneth
1939 Matteo Ricci's contribution to, and influence on, geographical knowledge in China. *Journal of the American Oriental Society* 59:325-509.
Chimalpahin Cuahtehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón
1982 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. México: Fondo de Cultura Económica. [¿1606- 1631?]
Ching, Leo
2001 *Becoming "Japanese": colonial Taiwan and the politics of identity formation*. Berkeley: University of California Press.
Ciudad Real, Antonio de
1873 *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso de Ponce*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
Clairborne, Robert
1974 *The birth of writing*. Nueva York: Time-Life.
Clammer, John
1976 *Literacy and social change: a case study of Fiji*. Leiden: E. Brill.
Clanchy, Michael
1979 *From memory to written record: England, 1066-1307*. Londres: Edward Arnold.

1983 Looking back from the invention of printing. En *Literacy in historical perspective*, ed. Daniel Resnick, 7-22. Washington: Library of Congress.

Cliff, Michelle

1985 *The land of look behind*. Nueva York: Firebrand Books.

Clifford, James

1988 *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James y George Marcus (Editores)

1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cline, Howard

1964 The Relaciones Geográficas of Spanish Indies, 1577-1586. *Hispanic American Historical Review* 3:341-374.

1972 The Relaciones Geográficas of Spain, New Spain, and the Spanish Indies: an annotated bibliography. En *Guide to ethnohistorical sources*, ed. Howard Cline, vols. 12-15 del *Handbook of Middle American Indians*, 12:370-95. Austin: University of Texas Press.

Cochrane, Erich

1973 *Florence in the forgotten centuries, 1527-1800: a history of Florence and the florentines in the age of the Grand Dukes*. Chicago: University of Chicago Press.

1981 *Historians and historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.

Coe, Michael

1973 *The Maya scribe and his world*. Nueva York: Grolier Club.

Coggins, Clemency

1980 The shape of time: some political implications of the four-part figure. *American Antiquity* 45(4):727-739.

1982 The zenith, the mountain, the center, and the sea. En *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*, ed. Anthony Aveni y Gary Urton, 3-24. Nueva York: New York Academy of Sciences.

1990 The birth of the Baktun at Tikal and Seibal. En *Vision and revision in Maya studies*, ed. Flora S. Clancy y Peter D. Harrison, 77-97. Albuquerque: University of New México Press.

Collison, Robert

1964 *Encyclopaedias: their history throughout the ages*. Nueva York: Hafner.

Condillac, Etienne Bonnot de

1984 *Traite des sensations*. París: Fayard. [1754].

Contreras, Irma

1985 *Bibiografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Coronil, Fernando

1989 Discovering America again: the politics of selfhood in the age of

post-colonial empires. *Dispositio* 14:315-331.
1992 Beyond Occidentalism: toward non-imperial geo-historical categories. *Cultural Anthropology* 11(1):51-87.
1995 Transculturation and the politics of theory: countering the center, Cuban counterpoint. En *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*, de Fernando Ortíz, ii-xxi. Durham: Duke University Press.

Cortés, Hernán
1922 *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, Tomo I. Madrid: Calpe.

Coseriu, Eugenio
1990 El español de América y la unidad del idioma. En *I Simposio de Filología Iberoamericana*, 43-76. Zaragoza: Libros Pórtico.

Cotroneo, Girolamo
1971 *I trattatisti dell'ars hist*órica. Nápoles: Francesco Giannini Editore.

Cristofani, Mauro
1978 L'alphabeto etrusco. En *Lingue e dialetti*. Roma: Biblioteca di Storia Patria.
1979 Recent advances in Etruscan epigraphy and language. En *Italy before the Romans: the Iron Age, orientalizing, and Etruscan periods*, ed. David Ridgway y Francesca Ridgway, 378-380. Londres: Academic Press.

Cruz, Martin de la
1964 *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social. [1552].

Curtius, Ernst Robert
1953 *European literature and the Latin Middle Ages*. Nueva York: Pantheon Books.

Davidson, Arnold
1991 The horror of monsters. En *The boundaries of humanity: humans, animals, machines*, ed. James Sheehan y Morton Sosna, 36-68. Berkeley: University of California Press.

Defert, Daniel
1987 Collections et nations au xvie siècle. En *L'Amerique de Theodore de Bry: une collection de voyages protestants du xvie siècle*, ed. Michèle Duchet, 47-67. París: Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

d'Elia, Pasquale (Editor)
1938 *Il mappamondo cinese del p. Matteo Ricci*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
1942 *Fonti Ricciane: edizione nazionale delle opere edite e inedite di Matteo Ricci*. Roma: Libreria dello Stato.

De Kerchove, Derrick y Charles Lumdsen (Editores)
1988 *The alphabet and the brain: the lateralization of writing*. Londres: Verlag.

Delgado, Elena y Rolando Romero
2000 Local histories and global designs. An interview with Walter Mignolo. *Discourses* 2(3):7-33.

Della Corte, Francesco
1954 *Varrone, il terzogran lume romano*. Génova: Francesco M. Bozzi.

Delumeau, Jean
1978 *La peur en Occident: une citté assigie*. París: Fayard.
1983 *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident.* París: Fayard.
Derrida, Jacques
1967 *De la grammatologie*. París: Minuit.
1971 Semiologie et grammatologie. En *Essays in semiotics*, ed. Julia Kristeva, Josette Rey-Debove y Donna Umiker, 11-27. La Haya: Mouton.
1972 *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
Dikotter, Frank
1997 *The construction of racial identities in China and Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
Dilke, Oswald
1971 *The Roman land surveyors: an introduction to the agrimensores*. Newton Abbot: David and Charles.
1987 Maps in the service of the State: Roman cartography to the end of the Augustan era. En *The history of cartography*, ed. John Harley y David Woodward, 201-220. Chicago: University of Chicago Press.
Diringer, David
1962 *Writing*. Nueva York: F. A. Praeger.
1982 *The book before printing: ancient, medieval, and oriental*. Nueva York: Dover Publications.
Dirks, Nicholas (Editor)
1992 *Colonialism and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Dirlik, Arif, Vinay Bahl y Peter Grant (Editores)
2000 *History after the three worlds: post-eurocentric historiographies*. Lanham: Rowman and Littlefield.
d'Olwer, Luis Nicolau
1987 *Fray Bernardino de Sahagún* (1499-1590). Salt Lake City: University of Utah Press.
Donno, Daniel
1984 Introduction. En *The prince*, de Nicolás Maquiavelo, 1-21. Nueva York: Bantam Classics.
Dougherty, James
1980 *The fivesquare city: the city in the religious imagination*. West Lafayette: University of Notre Dame Press.
Dover, Robert, Katherine Seibold y John McDowell (Editores)
1992 *Andean cosmologies through time: persistence and emergence*. Bloomington: Indiana University Press.
Duchet, Michèle
1971 *Anthropologie et historie au siècle des lumières*. París: Maspero.
Duchet, Michèle (Editora)
1987 *L'Amérique de Théodore de Bry: une collection de voyages protestante du xvie siècle*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Dundes, Alan
1966 Metafolklore and oral literacy criticism. *Monist* 50(4):505-516.
Dunne, George
1962 *Generations of giants: the story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*. West Lafayette: University of Notre Dame Press.
Durán, Diego
1971 *Book of the gods and rites and the ancient calendar*. Norman: University of Oklahoma Press. [1581].
Durero, Albrecht
1535 *Institutionemgeometricarum libris*. París.
Dussel, Enrique
1985a *Philosophy of liberation*. Nueva York: Orbis Book.
1985b *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
1989 Teología de la liberación y marxismo. *Cuadernos Americanos* 1:138-159.
1993a Eurocentrism and modernity. *boundary* 2(20/23):65-76.
1993b *El encubrimiento del otro*. Quito: Abya-Yala.
Duverger, Christian
1983 *L'origine des Azteques*. París: Seuil.
Ecles, John
1989 *Evolution of the brain: creation of the self*. Londres: Routledge.
Edmonson, Munro (Editor)
1982 *The ancient future of the Itza: the book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.
1986 *Heaven born Merida and its destiny: the Book of Chilam Balam Chumayel*. Austin: University of Texas Press.
1985 *Literatures: supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin: University of Texas Press.
Eguiara y Eguren, Juan José de
1986 *Bibliotheca mexicana sive eruditorum historia virorum qui in America Boreali nati, vel alibi geniti, in ipsam Domicilio aut Studiis asciti, quavis lingua scripto aliquid tradiderun*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1770].
Eliade, Mircea
1958 *Patterns in comparative religion*. Nueva York: Harper Torchbooks.
1959 *Cosmos and history*. Nueva York: Harper and Row.
Elias, Norbert
1978 *The civilizing process*. Nueva York: Urizen Books.
Elzey, Wayne
1976 Some remarks on the space and time of the "center" in Aztec religion. *Estudios de Cultura Náhuatl* 12:318-326.
Erasmo
1528 *De recta graeci et latini sermonis pronunciatione*.
1532 *De civilitate morumpuerilium*. Londres: W. de Worde.

Fabian, Johannes
1983 *Time and the other: how anthropology makes its object.* Nueva York: Columbia University Press.
Farriss, Nancy
1984 *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival.* Princeton: Princeton University Press.
1989 Remembering the future, anticipating the past: history, time, and cosmology among the Maya of Yucatan. *Comparative Studies in Society and History* 29:566-593.
Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin
1958 *L'apparition du livre, 1450-1800*. París: Albin Michel.
Fernández de Oviedo, Gonzálo
1855 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia. [1535].
Finnegan, Ruth
1988 *Literacy and orality: studies in the technology of communication*. Oxford: Blackwell.
1991 The myth of literacy. Ponencia presentada en el congreso "Alfabetismo, cultura y mente", University of Michigan.
Fischer, Henry George
1986 *L'écriture et l'art de l'Egypte ancienne: quatre leçons sur la paléographie et l'épigraphie pharaoniques*. París: Presses Universitaires de France.
1989 The origins of Egyptian hieroglyphs. En *The origins of writing*, ed. Wayne Senner, 59-76. Lincoln: University of Nebraska Press.
Florescano, Enrique
1985 *La memoria y el olvido*. México: Secretaría de Educación Pública.
Foerster, Heiz von
1984 On constructing a reality. En *The invented reality: how do we know what we believe we know?,* ed. Paul Watzlawick, 41-61. Nueva York: W. W. Norton.
Fontaine, Jacques
1983 *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. París: Etudes Agustiniennes.
Foss, Theodore
1982 A Western interpretation of China: Jesuit cartography. En *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, ed. Charles Ronan y Bonnie Oh, 209-251. Chicago: Loyola University Press.
Foucault, Michel
1966 *Les mots et les choses: une archeologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
1969 *L'archaeologie du savoir*. París: Gallimard.
1971 *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
Franklin, Julian
1963 *Jean Bodin and the sixteenth-century revolution in the methodology of law and history*. Nueva York: Columbia University Press.

Friedlander, Judith
1975 *Being Indian in Hueyapan: a study of forced identity in contemporary México*. Nueva York: St. Martin's Press.
Gadamer, Hans-George
1984 The hermeneutics of suspicion. En *Hermeneutics: questions and prospects*, ed. Gary Shapiro y Alan Sica, 54-65. Amherst: University of Massachusetts Press.
1985 On the discrediting of prejudice by the Enlightenment. En *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*, ed. Kurt Müeller-Vollmer, 257-260. Nueva York: Continuum.
1976 *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
Galsersfeld, Ernst von
1984 An introduction to radical constructivism. En *The invented reality: how do we know what we believe we know?,* ed. Paul Watzlawick, 17-40. Nueva York: W. W. Norton.
Galván, Mariano
1859 *Concilio III Provincial mexicano*. México: Maillefert. [1585].
García-Berrio, Antonio
1977-80 *Formación de la teoría literaria moderna*. Madrid: Planeta.
García, Bernardo
1987 *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
García, Joaquín
1881 *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México. Volumen 2: Códice Franciscano*. México: Antigua Librería de Andrade y Morales.
1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Franciscano*. México: Editorial Salvador Chávez.
García, Josefina
1974 Exhortación de un padre a su hijo: texto recogido por Andrés de Olmos. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11:137-182.
García, Manuel
1965 Las culturas del libro. *Revista de Occidente* 24-25:45-70.
García-Blanco, Manuel
1967 *Discurso de clausura del curso de extranjeros de la Universidad Menéndez Pelayo*. Madrid: Escelicer. [1958].
García de la Concha, Jaime (Editor)
1981 *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*. Salamanca: Actas de la III Academia Literaria Renacentista.
Garcilaso de la Vega, Inca
1943 *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé. [1607].
Gardiner, Patrick
1964 *Theories of history*. Glencoe: Free Press.

Garibay, Angel María
1954 *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
Garza, Mercedes de la (Editora)
1980 *Literatura Maya*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Gates, Henry
1989 *The signifying monkey*. Nueva York: Oxford University Press.
Gemelli Careri, Giovanni Francesco
1719 *Voyage du tour du monde*, Volumen 4. París: E. Ganeau.
Gibb, Hamilton
1982 *Studies on the civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
Gibson, Charles
1964 *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the valley of México, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press.
Gil, Luis
1981 *Panorama social del humanismo español, 1500-1800*. Madrid: Alhambra.
Gilbert-Dubois, Claude
1970 *Mythe et language au seizième siècle*. París: Editions Ducros.
Glass, John
1967 A survey of native Middle American pictorial manuscripts. En *Handbook of Middle American Indians*, ed. Robert Wauchope, volumen 14. Austin: University of Texas Press.
1978 *Sahagún: reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco, 1566-1569*. Parte I. Nueva York: Lincoln Center-Conemex Associated.
Glass, John y Donald Robertson
1975 Census of native Middle American pictorial manuscripts. En *Handbook of Middle American Indians*, ed. Robert Wauchope, volumen 14, 81-252. Austin: University of Texas Press.
Glenisson, Jean
1988 *Le livre au Moyen Age*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
Glissant, Edouard
1989 *Caribbean discourse: selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
Goldberg, Jonathan
1990 *Writing matters: from the hands of the English Renaissance*. Stanford: Stanford University Press.
Gómez, Javier
1954 *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México: Jus.
Gómez, Lino
1977 *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en América*. México: Porrúa.

Gonzalbo, Pilar
1990a *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México: El Colegio de México.
1990b *Historia de la educación en México en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México.
Goody, Jack
1987 *The interface between the written and the oral*. Nueva York: Cambridge University Press.
Goody, Jack e Ian Watt
1963 The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5:304-345.
Gordon, Lewis
2000 *Existentia africana: understanding africana existential thought*. Nueva York: Routledge.
Gossen, Gary
1972 Chamula genres of verbal behavior. En *Toward new perspectives in folklore*, ed. Americo Paredes y Richard Bauman, 145-167. Austin: University of Texas Press.
1974a *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
1974b To speak with a heated heart: Chamula canons of style and good performance. En *Exploration in the ethnography of speaking*, ed. Richard Bauman y Joel Sherzer, 389-413. Cambridge: Cambridge University Press.
Gossen, Gary (Editor)
1986 *Symbol and meaning beyond the closed community: essays in Mesoamerican ideas*. Austin: University of Texas Press.
Gossman, Lionel
1990 *Between history and literature*. Cambridge: Harvard University Press.
Goyard-Fabre, Simone
1989 *Jean Bodin et le droit de la République*. París: Presses Universitaires de France.
Graff, Harvey
1981 *Literacy in history: an interdisciplinary research bibliography*. Nueva York: Garland.
Graham, Angus
1960 *The book of Lieh-tzu*. Londres: Murray.
1961 The date and composition of Liehtsy. *Asia Major* 8:139-198.
Green, Otis
1968 *Spain and the Western tradition*, Volumen 3. Madison: University of Wisconsin Press.
Grosfogel, Ramón y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez
2002 Introduction: unthinking twentieth century eurocentric mythologies: universality of knowledges, decolonization, and developmentalism. En

The modern/ colonial/capitalism world-system in the twentieth century: global processes, antisystemic movements, and the geopolitics of knowledge, ed. Ramón Grosfogel y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, xi-xxxi. Westport: Greenwood Press.

Gruzinski, Serge

1987 Colonial Indian maps in sixteenth-century México. *Res* 13:46-61.

1988 *La colonisation de l'imaginarie. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, xviie-xviii siècles*. París: Gallimard.

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guha, Ranajit

1988 On some aspects of the historiography of colonial India. En *Selected subaltern studies*, ed. Ranajit Guha y Gayatri Spivak, 37-44. Nueva York: Oxford University Press.

Guicciardini, Francesco

1969 *The history of Italy*. Princeton: Princeton University Press. [1561].

Gumbrecht, Ulrich

1985 The body versus the printing press: media in the early modern period, mentalities in the reign of Castile, and another history of literary forms. *Poetics* 14(3-4):209-227.

Gurevich, Aaron

1985 *Categories of medieval culture*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Guzmán, Eulalia

1939 The art of map-making among the ancient Mexicans. *Imago Mundi* 3:1-6.

Habermas, Jürgen

1985 On hermeneutics's claim to universality. En *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*, ed. Kurt Müeller-Vollmer, 294-319. Nueva York: Continuum,

1976 *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press.

Halm, Karl Felix von

1964 *Ars rhetorica*. En *Rhetores latini minores*, ed. Charles Halm, 371-448. Frankfurt: Minerva.

Hamilton, Bernice

1963 *Political thought in sixteenth-century Spain*: *a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*. Oxford: Clarendon Press.

Hanks, William

1987 Discourse genres in theory and practice. *American Ethnologist* 14(4):668-692.

1989 Element of Maya style. En *Word and image in Maya culture: explorations in language, writing, and representation*, ed. William F. Hanks y Don S. Rice, 92-111. Salt Lake City: University of Utah Press.

Harley, John Brian

1989 Deconstructing the map. *Cartographica* 26(2):1-20.

1998 Maps, knowledge, and power. En *The iconography of landscapes: essay on the symbolic representation, design, and use of past environments*, ed. Denis Cosgrove y Stephen Daniels, 277-312. Londres: Cambridge University Press.

Harootunian, Harry

2000 *Overcome by modernity: history, culture, and community in interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.

Harris, Roy

1986 *The origin of writing*. LaSalle: Open Court.

Hartog, François

1988 *The mirror of Herodotus: an essay on the representation of the Other*. Berkeley: University of California Press.

Havelock, Erick

1982 *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*. Princeton: Princeton University Press.

1986 *The muse learns to write: reflections on orality and literacy from antiquity to the present*. New Haven: Yale University Press.

Hay, Denys

1957 *Europe: the emergence of an idea*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Heath, Shirley Brice

1972 *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México: Secretaría de Educación.

Heawood, Edward

1917 The relationships of the Ricci maps. *Geographical Journal* 50:271-276.

Heidegger, Martin

1951 *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. [1927].

Henderson, Judith Rice

1983 Defining the genre of the letter: Juan Luis Vives' De Conscribendis Epistolis. *Renaissance and Reformation* 19(2):89-105.

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1966 *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Herrera y Tordesillas, Antonio

1601-1615 *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas de Tierra Firme del mar océano, por Antonio de Herrera coronista mayor de Su Majestad, de las Indias y su coronista de Castilla, en cuatro décadas desde el año de 1492 hasta el de 1531*. 8 vols. Madrid: Imprenta Real.

Hillier, Bill y Julienne Hanson

1984 *The social logic of space*. Nueva York: Cambridge University Press.

Hinkelammert, Franz

2000 La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. En *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*, ed. Joaquín Herrera, 79-94. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Hodgson, Marshall
1993 *Rethinking world history. Essays of Europe, Islam and world history.* Cambridge: Cambridge University Press.
Homen, Andreas
1559 *Universe ac navigabilis totius Terrarum orbis descriptio.*
Hopper, David
1991 *Technology, theology, and the idea of progress*. Louisville: John Knox Press.
Hulme, Peter
1986 *Colonial encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797.* Nueva York: Methuen.
1989 Subversive archipelagos: colonial discourse and the break-up of continental theory. *Dispositio* 14:1-24.
Iggers, Georg
1997 *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover: Wesleyan University Press.
Indicopleustes, Cosmas
1968 *Topographie chretienne. a.d. 547-49*, Vol. 1. París: Les Editions du Cerf.
Isidoro de Sevilla
1983 *Etimologías*. Salamanca: Universidad de Salamanca. [627-630].
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva
1975 *Obras históricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Jacobs, Louis
1975 Jewish Cosmology. En *Ancient cosmologies*, ed. Carmen Blacker y Michael Loewe, 66-84. Londres: Allen and Unwin.
Jardine, Lisa
1974 *Francis Bacon: discovery and the art of discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jiménez de la Espada, Marcos
1965 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. [1881-1897].
Juan Bautista (Editor)
1991 *Huehuetlatolli: testimonios de la antigua palabra*. México: Secretaría de Educación Pública.
Karttunen, Frances
1982 Náhuatl literacy. En *The Inca and Aztec states: 1400-1800*, ed. George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth. Nueva York: Academic Press.
Keightley, David
1989 The origins of writing in China: scripts and cultural contexts. En *The origins of writing*, ed. Wayne Senner, 171-202. Lincoln: University of Nebraska Press.
Keller-Cohen, Deborah (Editora)
1994 *Literacy: interdisciplinary conversations*. Nueva York: Hampton Press.
Kenyon, Frederic
1932 *Books and readers in ancient Greece and Rome*. Oxford: Clarendon Press.

Khaldun, Ibn
1958 *The Muqaddimah: an introduction to history*. Nueva York: Pantheon Books.
Khatibi, Abdelkebir
1990 *Love in two languages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Kirchhoff, Paul, Lina Odena Guemes y Luis Reyes (Editores)
1976 *Historia tolteca-chichemeca*. México: CISINAH.
Klor de Alva, Jorge
1988 Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua. *Arbor* 515-516:49-78.
1989 The Aztec-Spanish dialoques of 1524. *Alcheringa/Ethnopoetics* 4(2):52-193.
Kobayashi, José María
1974 *La educación como conquista: empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México. [1933].
Konetzke, Richard
1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América, 1493-1810*. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas.
Krammer, Fritz
1989 The otherness of the European. *Culture and History* 16:107-123.
Kristeller, Paul Oskar
1980 *Renaissance thought and the arts*. Princeton: Princeton University Press.
Kusch, Rodolfo
1962 *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
1973 *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
la Roncière, Monique de y Michel Mollat du Jourdin
1984 *Les portulans: cartes marines du xiiième au xviième siècle*. Friburgo: Nathan.
Las Casas, Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria*. México: UNAM. [¿1559?].
Laclau, Ernesto
1971 Feudalism and capitalism in Latin America. *New Left Review* 67:19-38.
Lacoste, Yves
1984 *Ibn Khaldun: the birth of history and the past of the Third World*. Londres: Verso.
Lamming, George
1992 *The pleasures of exile*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [1960].
Landa, Diego de
1959 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa. [1566].
Langley, Lesler
1989 *America and the Americas: The United States in the Western Hemisphere*. Athens: University of Georgia Press.

Lanman, Jonathan
1981 The religious symbolism of the T in T-O maps. *Cartographical* 8:18-22.
Latorre, Germán
1915 *La enseñanza de la geografía en la Casa de Contratación*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Rates Martín.
Lawrance, Jeremy
1988 Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español. *Academia Literaria Renacentista* 5:81-99.
Le Goff, Jacques
1957 *Les intellectuels au Moyen Age*. París: Seuil.
1988 *Le livre au Moyen Age*. París: Presses du Centre National de la Recherche Scientifique.
Lenneberg, Eric
1967 *Biological foundations of language*. Nueva York: Wiley.
León-Portilla, Ascensión
1988 *Tepuztiahcuilolli: impresos en náhuatl*. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
León-Portilla, Miguel
1963 *Aztec thought and culture*. Norman: University of Oklahoma Press.
1982 *Toltecáyotl: estudios de cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
1985 Nahuatl literature. En *Literatures*. Suplemento del *Handbook of Middle American Indians*, ed. Howard Cline. Austin: University of Texas Press.
1986 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Levenson, Jay
1991 *Circa 1492: art in the age of exploration*. New Haven: Yale University Press.
Lévi-Strauss, Claude
1958 *Anthropologie structurale*. París: Plon.
1958 *Tristes tropiques*. París: Flammarion.
Lewalski, Barbara (Editora)
1986 *Renaissance genres: essays on theory, history, and interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
Lewis, Bernard
1982 *The Muslim discovery of Europe*. Nueva York: W. W. Norton.
Lieven, Dominic
2000 *Empire: the Russian Empire and its rivals*. Londres: John Murray.
Lippard, Lucy
1990 *Mixed blessings: new art in a multicultural America*. Nueva York: Pantheon Books.

Livio, Tito
1919 *Ab urbe condita*. Cambridge: Harvard University Press. [27-25 AC].
Locke, John
1948 *Second treatise of civil government and a letter concerning toleration*. Oxford: Basil Blackwell. [1689].
López, Alfredo
1974 The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires. En *Sixteenth-century México: the work of Sahagún*, ed. Munro Edmonson, 3-149. Albuquerque: University of New México Press.
1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos náhuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1985 *Educación mexica: antología de documentos sahaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
López de Gómara, Francisco de
1965 *Historia general de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. [1552].
López, José María
1979 *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona: Labor Universitaria.
López de Velasco, Juan
1574 Descripción de las Indias Occidentales. Manuscrito. Biblioteca John Carter Brown, Brown University.
1871 Descripción y demarcación de las Indias Occidentales. En *Colección de documentos inéditos, relavitos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españoles de América y Oceania, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*. Madrid: José María Pérez. [1574].
1971 *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Ediciones Adas. [1571-1574].
López, Vicente
1987 *Aprilis dialogus*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1755].
Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio
1770 *Cartas pastorales y edictos*. México: Imprenta Superior de Gobierno.
Lotman, Juri
1990 *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Bloomington: Indiana University Press.
Lotman, Juri y Boris Ouspenski (Editores)
1976 *Travaux sur les systèmes de signes*. Bruselas: Editions Complexes.
Lotman, Juri, B.A. Uspenskij, V.V. Ivanov, V.N. Toporov y A.M. Pjatigorskij
1973 Theses on the semiotic study of cultures as applied to Slavic texts. En *Structure of texts and semiotics of culture*, ed. Jan van der Eng y Mormit Grigar, 1-28. La Haya: Mouton.

Loutfi, Martine Astier
1971 *Litterature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*. París: Mouton.
Luk, Bernard Hung-Kay
1982 A serious matter of life and death: learned conversations at Foochow in 1627. En *East meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, ed. Charles E. Ronan y Bonnie B. C. Oh, 173-207. Chicago: Loyola University Press.
Lumsden, Charles y Edward Wilson
1983 *Promethean fire: reflections on the origin of mind*. Cambridge: Harvard University Press.
MacCormack, Sabine
1989 Atahualpa and the book. *Dispositio* 14:36-38.
Major, John
1984 The five phases, magic squares, and schematic cosmology. *Journal of the American Academy of Religious Studies* 2:133-166.
Malagón-Barceló, Javier
1961 The role of letrado in the colonization of America. *Americas* 18:1-17.
Mannheim, Bruce
1990 *The language of the Incas since the European invasion*. Austin: University of Texas Press.
Maquiavelo, Nicolás
1984 *The prince*. Nueva York: Bantam Classics. [1532].
Maravall, José Antonio
1963 *Los factores de la idea de progreso en el Renacimiento español*. Madrid: Real Academia de Historia.
1967 *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
Marcus, George y Michael Fischer
1986 *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
Marcus, Leah
1992 Renaissance/early modern studies. En *Redrawing the boundaries of literary study in English*, ed. Stephen Greenblatt y Giles Gunn, 41-63. Nueva York: Modern Language Association.
Marshack, Alexander
1972 *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol, and notation*. Nueva York: McGraw-Hill.
Martín, María del Cármen (Editora)
1988 *Instrucción del Inga D. Diego de Castro Tito Cusi Yupanqui*. Madrid: Ediciones Atlas.
Mártir de Anglería, Pedro [Martyr, Peter]
1944 *De orbe novo decades*. Buenos Aires: Editorial Bajel. [1530].
1953 *Epistolario: documentos inéditos para la historia de España*. Madrid: Imprenta Góngora.

Marx, Karl
1976 *Das Kapital*, volumen I. Londres: Penguin. [1867].
Mathes, Miguel
1982 *Santa Cruz de Tlateloloco: la primera biblioteca académica de las Américas*. México: Archivo Histórico Mexicano.
Matos, Eduardo
1989 *The aztecs*. Nueva York: Rizzoli.
Maturana, Humberto
1978 Biology of language: the epistemology of reality. En *Psychology and biology of language and thought: essays in honor of Eric Lenneberg*, ed. George Miller y Eric Lenneberg, 27-64. Nueva York: Academic Press.
Maturana, Humberto y Francisco Varela
1987 *The tree of knowledge: the biological roots of human understanding*. Boston: New Science Library.
Maupertuis
1971 Reflexions philosophiques sur l'origine des langues et de la signification des mots. En *Maupertuis, Turgot et Maine de Biran sur l'origine du langage*, ed. Ronald Grimsley. Génova: Droz. [1748].
Mayans y Sisear, Gregorio
1981 *Orígenes de la lengua española*. Madrid: Ediciones Adas. [1737].
McLuhan, Marshall
1967 *Understanding media: the extension of man*. Londres: Sphere Books.
Melià, Bartomeu
1985 *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de ethnohistoria*. Vol. 6. Asunción: Universidad Católica.
Mendieta, Gerónimo de
1954 *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa. [1597].
Menéndez Pelayo, Marcelino
1974 *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Menéndez Pidal, Ramón
1942 *La lengua de Cristóbal Colón*. Madrid: Austral.
1945 *Castilla, la tradición y el idioma*. Madrid: Austral.
Merrim, Stephanie
1984 "Un mare magno e oculto": anatomy of Fernández de Oviedo's Historia general y natural de la Indias. *Revista de Estudios Hispánicos* 2:101-119.
Michalowski, Piotr
1990 Early Mesopotamia communicative systems: art, literature, and writing. En *Investigating artistic environments in the ancient Near East*, ed. Ann C. Gunter, 53-69. Washington: Smithsonian Institution.
Mignolo, Walter
1981 El metatexto historiográfico y la historiografía indiana. *Modern Language Notes* 96:358-402.

1982 Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En *Historia de la literatura hispanoamericana: época colonial*, ed. Iñigo Madrigal, 57-116. Madrid: Cátedra.
1982-83 ¿Qué clase de textos son géneros? Fundamentos de tipología textual. *Acta Poética* 4-5:25-51.
1985 Dominios borrosos y dominios teóricos. *Filología* 20:21-40.
1986 La historia de la escritura y la escritura de la historia. En *De la crónica a la nueva narrativa mexicana*, ed. Merlin Forster y Julio Ortega, 13-28. México: Oasis.
1987 El mandato y la ofrenda: la Descripción de la provincia y ciudad de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo, y las Relaciones de Indias. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35(2):451-484.
1988 Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo. *Revista Latinoamericana de Crítica Literaria* 28:28-53.
1989a Comments on Harley's "Deconstructing the map." *Cartographica* 3:109-113.
1989b Semiosis, coherence, and universes of meaning. En *Text and discourse connectedness*, ed. Maria-Elisabeth Conte, János Sánder Petöfi y Emel Sözer, 483-505. Amsterdam: John Benjamins.
1990a Teorías renacentistas de la escritura y la colonización de las lenguas nativas. En *I Simposio de filología Iberoamericana*, 171-201. Zaragoza: Libros Pórtico.
1990b La grafía, la voz y el silencio. *Ínsula* 552:11-12.
1991 Re(modeling) the letter: literacy and literature at the intersection of semiotics and literacy studies. En *On semiotic modeling*, ed. Myrdene Anderson y Floyd Merrell. Berlín: de Gruyter.
1992a The darker side of the Renaissance: colonization and the discontinuity of the classical tradition. *Renaissance Quarterly* 45(4):808-828.
1992b Nebrija in the New World: the question of the letter, the colonization of Amerindian languages, and the discontinuity of the classical tradition. *L'Homme* 122-124:187-209.
1992c On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition. *Comparative Studies in Society and History* 34(2):301-330.
1993a Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism? *Latin American Research Review* 28(3):120-134.
1993b Lógica de las semejanzas y políticas de las diferencias: sobre la literatura que parece historia y antropología, y viceversa. En *Literatura e historia na América Latina*, ed. Lígia Chiappini y Flávio de Agiar, 115-162. São Paulo: EDUSP.
1994a Discursos pronunciados con el corazón caliente: teorías del habla, del discurso y de la escritura. En *América Latina: palabra, cultura, literatura*, ed. Ana Pizarro, 527-562. São Paulo: Memorial de América Latina.

1994b Literacy and the colonization of memory: writing histories of people without history. En *Literacy: interdisciplinary conversations*, ed. Deborah Keller-Cohen, 91-114. Norwood: Ablex.

1994c The postcolonial reason: colonial legacies and postcolonial theories. Ponencia presentada en el seminario Globalization and Culture, Duke Center for Critical Theory, Durham.

1994d Alfabetización y literatura: los *huehueltatolli* como ejemplo de semiosis colonial. En *Conquista y contraconquista: la escritura del Nuevo Mundo*, ed. Por Julio Ortega y José Amor, 21-30. México: Colegio de México.

1994e Signs and their transmission: the question of the book in the New World. En *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, ed. Elizabeth Boone y Walter Mignolo, 220-270. Durham: Duke University Press.

2000a *Local histories/global designs: colonialtity, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

2000b The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture* 12(2):721-748.

2001 Coloniality of power and subalternity. En T*he Latin American subaltern studies reader*, ed. Ileana Rodríguez, 424-444. Durham: Duke University Press.

2002 Introduction and commentary. En *Natural and moral history of the Indies*, de José de Acosta. Durham: Duke University Press.

2003a *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.

2003b The enduring enchantment of modernity (or, the epistemic privilege of modernity and where to go from here). En *Enduring enchantments: tradition/community, colony/modernity*, ed. Saurabh Dube, 927-954. Edición especial de *South Atlantic Quarterly* 101(3).

2005 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa.

2007 Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies* 21(2):449-514.

2011a *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options.* Durham: Duke University Press.

2011b Crossing gazes and the silence of the "Indians:" Theodor de Bry and Guamán Poma de Ayala. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 41(1):173-223.

2012 *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Segunda edición. Princeton: Princeton University Pres.

2014 Spirit out of bounds returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts. *Current Sociology* 62(4):584-602.

Miller, Arthur
1991 Transformations of time and space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700. En *Images of memory: on remembering and representation*, ed. Susanne Kuchler y Walter Melion, 141-175. Washington: Smithsonian Institution Press.
Molina, Alonso de
1945 *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. [1571].
1971 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana castellana*. México: Editorial Porrúa. [1571].
Morel-Fatio, Alfred
1913a L'espagnol, langue universelle. *Bulletin Hispanique* 15:207-223.
1913b *Historiographie de Charles Quint*. París: H. Champion.
Morgan, Lewis Henry
1910 *Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Chicago: Charles H. Kerr.
Motolinía, Toribio de
1903 *Memoriales*. México: Luis Garcia Pimentel.
Mottahedeh, Roy
1985 *The mantle of the prophet: religion and politics in Iran*. Nueva York: Simon and Schuster.
Mudimbe, Valentin
1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
1995 For Said. Why even the critic of imperialism labors under Western skies. *Transition* 63:34-50.
Müeller-Vollmer, Kurt
1985 Language, mind, and artifact: an outline of hermeneutic theory since the Enlightenment. En *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*, ed. Kurt Müeller-Vollmer, 1-52. Nueva York: Continuum.
Murphy, James
1974 *Rhetoric in the Middle Ages: a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
Murúa, Martín de
1986 *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16. [1590].
Naveh, Joseph
1982 *Early history of the alphabet: an introduction to west Semitic epigraphy and paleography*. Jerusalén: Magnes Press.
Nebenzahl, Kenneth
1990 *Atlas of Columbus and the great discoveries*. Chicago: Rand McNally.
Nebrija, Elio Antonio de
1492 *Gramática de la lengua castellana*. Salamanca.

1517 *Reglas de la ortografia castellana*. Salamanca.
Needham, Joseph y Wang Ling
1959 *Science and civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nicolet, Claude
1991 *Space, geography, and politics in the early Roman Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Nisbet, Robert
1980 *History of the idea of progress*. Nueva York: Basic Books.
O'Gorman, Edmundo
1947 *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: Imprenta Universitaria.
1951 *La idea del descubrimiento de América: historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1958 *La invención de América: la universalización de la cultura occidental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1961 *The invention of America: an inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*. Bloomington: Indiana University Press.
1972 *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI: Pedro Mártir de Angleria, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Bartolomé de la Casas, Joseph de Acosta*. México: Secretaría de Educación Pública.
Ong, Walter
1982 *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Londres: Methuen.
Oppenheim, Leo
1964 *Ancient Mesopotamia: a portrait of a dead civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
Ortega y Gasset, José
1954 The difficulties of reading. *Diogenes* 28:1-17.
1963 *Man and People*. Nueva York: W. W. Norton.
Osorio, Ignacio
1979 *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 *Las bibliotecas novohispanas*. México: Secretaría de Educación Pública.
1988 *Historia de las bibliotecas en Puebla*. México: Secretaría de Educación Pública.
1990 *La enseñanza del latín a los Indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Pagden, Anthony
1982 *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pané, Ramón
1974 *Relación de las antigüedades de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica. [1493].

Panikkar, Raimundo
1988 What is comparative philosophy comparing? En *Interpreting across boundaries: new essays in comparative philosophy*, ed. Gerald Larson y Eliot Deutsch, 116-136. Princeton: Princeton University Press.
Paré, Ambroise
1982 *On monsters and marvels*. Chicago: University of Chicago Press.
Parkes, Malcolm
1973 The literacy of the laity. En *The Medieval world*, ed. David Daiches y Anthony Thorlby, 555-577. Londres: Aldous Book.
1991 *Scribes, scripts and readers: studies in the communication, presentation, and dissemination of medieval texts*. Londres: Hambledon Press.
Patrizi [Patritio], Francesco
1560 *Della historia diece dialoghi: ne' qvali si ragiona de tute le cose appretenenti al historia, e allo scriverla, e all'osservarla*. Venecia: Andrea Arrivabene.
Pau y Martí, José María
1524 El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México. En *Estratto della Miscellanea Fr. Ehrle III*. Rome: Tipografia del Senato, del Dottore G. Bardi.
Pederson, Johannes
1984 *The Arabic book*. Princeton: Princeton University Press.
Pereyra, Carlos
1938 *Breve historia de América*, vol. 1. Santiago: Editorial Universitaria.
Pérez-Ramos, Antonio
1988 *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge traditions*. Oxford: Clarendon Press.
Pérez, Antonio Enrique
1992 *La polémica del Nuevo Mundo: Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*. Madrid: Trotta.
Piedra, José
1989 The game of critical arrival. *Diacritics* 19:34-61.
Pocock, John
1975 *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.
Pomar, Juan Bautista
1975 *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
Quijano, Aníbal
2000a Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* 6(2):342-386.
2000b Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3):533-580.
Rabasa, José
1993 *Inventing America*. Norman: Oklahoma University Press.

Radin, Paul
1920 *The sources and authenticity of the history of the ancient Mexicans*. Berkeley: University of California Press.
Randles, William
1980 *De la terre plate au globe terrestre: une mutation épistémologique rapide, 1480-1520*. París: Armand Colin.
Rappaport, Joanne
1987 Mythic images, historical thought, and printed texts: the Paez and the written word. *Journal of Anthropological Research* 43(1):43-61.
Real Academia Española
1964 *Diccionario de autoridades*. Madrid: Editorial Gredos.
Reynolds, Leighton y Norman Wilson
1991 *Scribes and scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature*. Oxford: Clarendon Press.
Ricard, Robert
1986 *La conquista espiritual de México: ensayos sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
Richaudeau, François
1969 *La lisibilité*. París: Denöel.
Riché, Pierre
1976 *Education and culture in the barbarian west, sixth through eighth centuries*. Columbia: University of South Carolina Press.
1979 *Ecole et enseignement dans le haut Moyen Age*. París: Denöel.
Rico, Francisco
1991 Lección y herencia de Elio Antonio de Nebrija. En *Nebrija y la introducción del renacimiento en España*, ed. Victor García de la Concha, 9-14. Salamanca: Actas de la Academia Literaria Renacentista.
1978 *Nebrija contra los bárbaros: el canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
Ricœur, Paul
1981 *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action, and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ritsch, Friedrich
1845 *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarious*. Oposc III, 352-402. Bonnae.
Rivas, José Manuel
1949 *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanism colombiano*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
Robertson, Donald
1959 *Mexican manuscript painting of the early colonial period*. New Haven: Yale University Press.
1966 The sixteenth-century Mexican encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún. *Cahiers d'Historie Mondiale* 9(3):617-626.

1972 The "pinturas" (maps) of the Relaciones geográficas, with a catalog. En *Handbook of Middle American Indians*, ed. Howard Cline, 12:243-278. Austin: University of Texas Press.

Rogers, Francis

1962 *The quest for eastern Christians: travels and rumors in the Age of Discovery*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard

1981 *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rosand, David

1969 Rubens's Munich lion hunt: its sources and significance. *Art Bulletin* 51:29-41.

Rosch, Eleanor

1978 Principle of categorization. En *Cognition and categorization*, ed. Eleanor Rosch y Barbara Lloyd, 28-49. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

1987 Wittgenstein and categorization research in cognitive psychology. In *Meaning and the growth of understanding: Wittgenstein's significance for developmental psychology*, ed. Michael Chapman y Roger Dixon. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

Rousseau, Jean-Jacques

1966 *Essais sur l'origine des langues*. Chicago: Chicago United Press. [1756].

Roys, Ralph

1967 *The book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.

Sacchi, Ducio

1986 Imagen y percepción del territorio según los mapas mixtécos (I595-1617). *Historia* 15:19-30.

Sack, Robert David

1986 *Human territoriality: its theory and history*. Nueva York: Cambridge University Press.

Sáenz, Mario

1991 Memory, enchantment, and salvation: Latin American philosophies of liberation and the religions of the oppressed. *Philosophy and Social Criticism* 17(2):149-173.

Sahagún, Bernardino de

1956 *Florentine codex*. Santa Fe: School of American Research. [1578].

1981 *Coloquios y doctrina christiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1565].

1986 *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Said, Edward

1978 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

1993 *Culture and imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
Sampson, Geoffrey
1987 *Systems of writing*. Londres: Longman.
San José, Jerónimo
1957 *Genio de la historia*. Vitoria: El Carmen. [1651].
Sánchez, Benito
1944 *Historia de la historiografía española: ensayo de un examen de conjunto*, vol. 1. Madrid: Cultura Hispánica.
Santa Cruz, Alonso de
1983 *Obra cosmográfica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [1560].
Santo Tomás, Domingo de
1951 *Gramática o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Lima: Edición del Instituto de Historia.
1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Edición del Instituto de Historia. [1560].
Scaglioni, Aldo
1986 *The liberal arts and the Jesuit college system*. Amsterdam: John Benjamins.
Schafer, Ernesto
1935 *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*. Sevilla: Publicaciones del Centro de Estudios de Historia de América.
Scharlau, Birgit y Mark Munzel
1987 *Quelqay: mundliche kultur und schrifttmdition bei Indianeren Lateinamerikas*. Frankfurt: Campus Verlag.
Schmitt, Jean-Claude
1990 *La raison des gestes dans l'Occident medievale*. París: Gallimard.
Schutte, Ofelia
1991 Origins and tendencies of the philosophy of liberation in Latin American thought: a critique of Dussel's ethic. *Philosophical Forum* 22(3): 270-295.
Schwartzbert, Joseph
1992 Cosmological mapping. En *The history of cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*, ed. John Harley y David Woodward, vol. 2, 332-387. Chicago: University of Chicago Press.
Scollon, Roland y Suzanne Scollon
1979 *Linguistic convergence: an ethnography of speaking at Fort Chipewyan*. Nueva York: Academic Press.
Scribner, Sylvia
1986 Literacy in three metaphors. *Journal of American Education* 93:6-21.
Seed, Patricia
1991 Colonial and postcolonial discourse. *Latin American Research Review* 26(3):181-200.

Senner, Wayne (Editor)
1989 *The origin of writing*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Siegel, John
1968 *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism*. Princeton: Princeton University Press.

Simeón, Rémi
1885 *Dictionnaire de la langue Náhuatl ou Mexican*. París: Imprimerie Nationale.

Simons, Bente Bittman
1968 *Los mapas de Cuauhtinchán y la historia tolteca- chichimeca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Skeat, Thomas
1969 Early Christian book production: paper and manuscripts. En *The Cambridge history of the bible*, ed. G. N. Lampe, 2:54-79. Nueva York: Cambridge University Press.

Smith, Adam
1976 *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: University of Chicago Press. [1776].

Smith, Carol (Editor)
1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.

Smith, Mary Elizabeth
1973 *Picture writing from ancient southern Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

Solano, Francisco de (Editor)
1995 *Relaciones geográficas del Reino de Chile, 1756*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Sorrentino, Andrea
1927 *La retorica e la poetica di Vico: ossia la prima concezione estetica del linguagio*. Turin: Fratelli Bocca.

Spaulding, Karen
1984 *Huarochiri: an Andean society under Inca and Spanish rules*. Stanford: Stanford University Press.

Spini, Giorgio
1948 I trattatisti dell'arte storica nella controriforma italiana. En *Contributi alla storia del Concilio di Trento della Controriforma*. Florencia: Vallechi.

Spivak, Gayatri
1988 Subaltern studies: deconstructing historiography. En *Selected subaltern studies*, ed. Ranajit Guha y Gayatri C. Spivak, 3-33. Nueva York: Oxford University Press.

Stevenson, Edward
1927 The geographic activities of the Casa de Contratación. *Annals of the Association of American Geographers* 7(2):39-60.

Stiglitz, Joseph

1998 Towards a new paradigm for development: strategies, policies, and processes. Conferencia Prebisch en la reunión de Naciones Unidas sobre comercio y desarrollo, Ginebra.

Stocking, George

1991 *Colonial situations: essays on the ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking, George (Editor)

1983 *Observers observed: essays on ethnographic field work*. Madison: University of Wisconsin Press.

Street, Brian

1984 *Literacy in theory and practice*. Nueva York: Cambridge University Press.

Struever, Nancy

1970 *The language of history in the Renaissance: rhetoric and historical consciousness in Florentine humanism*. Princeton: Princeton University Press.

2002 *Globalization and its discontents*. Nueva York: W. W. Norton.

Sullivan, Lawrence

1985 Above, below, or far away: Andean cosmology and ethical order. En *Cosmology and ethical order: new studies in comparative ethics*, ed. Robin W. Lovin y Frank Reynolds, 98-132. Chicago: University of Chicago Press.

Sullivan, Thelma

1974 The rhetorical orations, or huehuetlatolli. En *Sixteenth-century México: the work of Sahagún*, ed. Munro S. Edmonson, 79-110. Albuquerque: University of New México Press.

Tate, Robert

1970 *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Editorial Gredos.

Tedlock, Dennis

1982 *The spoken word and the art of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1985 *Popul Vuh: the definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. Nueva York: Simon and Schuster.

Tedlock, Dennis y Barbara Tedlock

1985 Text and textile: language and technology in the arts of the Quiché Maya. *Journal of Anthropological Research* 41(2):121-146.

Teuber, Bernard

1989 Europäisches und amerikanisches im frühneuzeitlichen diskurs über stimme und schrift. *Romanistik in Geschichte und Gegenwart* 24:47-59.

Thiong'O Ngugi Wa

1986 *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. Londres: J. Currey.

1992 Resistance in the literature of the African diaspora: post-emancipation and post-colonial discourses. Ponencia presentada en el taller "The inventions of Africa: Africa in the literatures of the continent and the diaspora", abril 17, University of Michigan.

Torquemada, Juan de
1977 *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. [1615].

Tory, Geoffroy
1529 *Champ fleury: auquel est contenu l'art et science de la deue et vraye proportion des lettres attiques, qu'on dit autrement lettres antiques et vulgairement lettres romaines proportionees selon le corps et visage humain*. París. [1529].

Trabant, Jürgen
1989 Parlare scrivendo: deconstructive remarks on Derrida's reading of Vico. *New Vico Studies* 7:43-58.

Trabulse, Elías
1988 Tres momentos de la heterodoxia científica en el México colonial. *Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología* 5(1):7-18.

Trouillot, Michel-Rolph
1995 *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

Tuan, Yi-Fu
1977 *Space and place: the perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Urban, Greg y Joel Sherzer (Editores)
1991 *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Urton, Gary
1981 *At the crossroads of the earth and the sky: an Andean cosmology*. Austin: University of Texas Press.
1990 *The history of a myth: Pacaritambo and the origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

Valla, Lorenzo
1952 *Prosatori latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin. Milán: Mondadori. [¿1442?].

Vanderstappen, Harrie
1982 Chinese art and the Jesuits in Peking. En *East meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, ed. Charles Ronan y Bonnie Oh, 103-127. Chicago: Loyola University Press.

Varela, Francisco
1990 *Conocer: las ciencias cognitivas*. Barcelona: Gedisa.

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch
1991 *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.

Vargas Llosa, Mario
1987 *El hablador*. Barcelona: Seix Barral.
Varro, Marcus Terentius
1951 *On the latin language*. Cambridge: Harvard University Press.
Vázquez de Espinosa, Antonio
1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales III*. Madrid: Ediciones Atlas. [1620].
Velasco, Rómulo y Miguel Maldonado (Editores)
1945 *La alfabetización en la Nueva España: leyes, cédulas reales, ordenanzas, bandos, pastoral y otros documentos*. México: Secretaría de Educación.
Venegas, Alejo
1983 *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*. Barcelona: Puvill Libros. [1546].
Vicens Vives, Jaime (Editor)
1971 *Historia de España y America: social y económica*. Madrid: Editorial Vicens-Vives.
Vico, Giambattista
1957 *Tutte le opere di Giambattista Vico*. Milán: Arnoldo Mondadori Editore.
Villa, Alfonso
1986 Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos. En *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, ed. Miguel León-Portilla, 119-168. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Vives, Juan Luis
1523 *De ratione studii puerilis*.
1971 *De tradendis disciplines*. Totowa: Rowman and Littlefield. [1531].
Von Foerster, Heinz
1984 On constructing a reality. En *The invented reality*, ed. Paul Watzlawick, 41-61. Nueva York: W. W. Norton.
Von Glasersfeld, Ernst
1984 An introduction to radical constructivism. En *The invented reality*, ed. Paul Watzlawick, 17-40. Nueva York: W. W. Norton.
Wachtel, Nathan
1971 Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega. *Annales* 26: 793-837.
1966 Structuralisme et histoire: a propos de l'organization sociale du Cuzco. *Annales* 21:71-94.
Wallace, David
1991 *Carving up time and the world: Medieval-Renaissance turf wars; historiography and personal history*. Milwaukee: University of Wisconsin.

Wallace, Rex
1989 The origins and development of the Latin alphabet. En *The origins of writing*, ed. Wayne Senner, 121-136. Lincoln: University of Nebraska Press.
Wallerstein, Immanuel
1974 *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Nueva York: Academic Press.
1981 *World-systems analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press.
Wallis, Helen
1965 The influence of father Ricci on far eastern cartography. *Imago Mundii* 19:38-45.
Warren, Kay
1978 *The symbolism of subordination: Indian identity in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
Weinberg, Bernard
1961 *History of literary criticism in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.
Wensinck, Arent
1916 *The ideas of the western Semites concerning the navel of the Earth*. Amsterdam: Afdeeling Letterkunde.
West, Cornel
1989 *The American evasion of philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.
1990 The new cultural politics of difference. En *Out there: marginalization and contemporary cultures*, ed. Russell Fergusson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West y Félix González-Torres, 19-38. Cambridge: MIT Press.
Wheatley, Paul
1971 *The pivot of the four quarters: a preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese city*. Chicago: Aldine.
Whitaker, Arthur Preston
1954 *The Western hemisphere idea: its rise and decline*. Ithaca: Cornell University Press.
White, Hayden
1978 *Tropics of discourse*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Widengren, Geo
1968 Holy book and holy tradition in Iran. En *Holy book and holy tradition: international colloquium held in the Faculty of Theology University of Manchester*, ed. Frederick Bruce y Ernest Rupp, 210-236. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
Wilcox, Donald
1969 *The development of florentine humanist historiography in the fifteenth century*. Cambridge: Harvard University Press.

Winter, Sylvia
1976 Ethno or socio poetics. En *Ethnopoetics: a First International Symposium*, ed. Michel Benamou y Jerome Rothemberg, 78-94. Boston: Boston University Press.
Wobeser, Gisela von
1983 *La formación de la hacienda en la época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Wolf, Armin
1957 Die ebstorfer welkkarte ais denkmal eines mittelalterlichen welt- und geschichtsbildes. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 8:316-334.
1989 News on the Ebstorf world map: date, origin, authorship. En *Géographie du monde au Moyen Age et à la Renaissance*, ed. Monique Pelletier, 51-68. París: Editions du CTHS.
Wood, Ananda
1985 *Knowledge before printing and after: the Indian tradition in changing Kerala*. Bombay: Oxford University Press.
Woodward, David
1991 Maps and the rationalization of geographic space. En *Circa 1492: art in the age of exploration*, ed. Jay Levenson, 83-87. New Haven: Yale University Press.
1987 Medieval mappamundi. En *The history of cartography. Volumen 1: Cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, ed. B. Harley y David Woodward, 286-369. Chicago: University of Chicago Press.
1985 Reality, symbolism, time, and space in medieval world maps. *Annals of the Association of American Geographers* 75(4):510-521.
Yoda, Tomiko y Harry Harootunian (Editores)
2000 Millenial Japan: rethinking the nation in the age of recession. Edición especial de *South Atlantic Quarterly* 99(4).
Yoneda, Keiko
1981 *Los mapas de Cuahtinchán y la historia cartográfica pre-hispánica*. México: Archivo General de la Nación.
Zea, Leopoldo
1958 *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
1988 *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.
Zuidema, Tom
1964 *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.
Zumthor, Paul
1987 *La lettre et la voix: de la "literature" médiévale*. París: Editions du Seuil.

Índice analítico

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

P

Q

R

X

Y

Z

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y FedraSerifB en la carátula.
Se empleó papel earthpack de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 220 grs. para la carátula.
Se imprimieron 500 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Velásquez digital - Cali, Colombia

El lado más oscuro del Renacimiento sobre el que escribe Walter Mignolo no solo está compuesto por la brutalidad y la violencia que caracterizaron la aventura imperial española en América sino, también, por la sombra proyectada por su legado. El libro de Mignolo pretende ser explícitamente político para, como él dice, "hablar el presente al teorizar el pasado". Su "presente" personal es el de un académico argentino que trabaja en los Estados Unidos y escribe en inglés sobre un tema hispano. Mignolo no evita estas contradicciones y las vincula, explícitamente, a las transformaciones provocadas por la herencia del lado "oscuro" del Renacimiento. El principal argumento teórico de Mignolo es la noción de una práctica hermenéutica "pluritópica" y la utiliza para hablar de las relaciones de poder entre pueblos con diferentes sistemas de representación en las esferas de la lengua, la memoria y el espacio. Este libro es una contribución importante a los estudios coloniales y postcoloniales; su sólido relato sobre el nacimiento de las ciencias humanas en el Renacimiento y su relación con el mito de la modernidad también interesará a los modernistas.

Elisa Sampson Vera Tudela (King's College, Cambridge).
De una reseña publicada en *The Journal of Modern History*.

En *El lado más oscuro del Renacimiento* Walter Mignolo, un académico argentino que ha enseñado durante muchos años en los Estados Unidos, ha disparado una andanada feroz contra lo que considera los clichés de una historia eurocéntrica del contacto cultural. Mignolo, a la vez un teórico audaz y un filólogo meticuloso, ataca las investigaciones anteriores de manera implícita y explícita. Deliberadamente rehúsa presentar su material en orden cronológico, moviéndose entre períodos, lugares y gentes y yuxtaponiendo textos y escritores rara vez estudiados juntos. En lugar de contar un relato con un final dramático ordenado —por ejemplo, cómo los intelectuales europeos guardaron en un cajón marcado como "primitivos" a quienes llamaron indios— teje varias líneas narrativas. La forma y el tono de su libro sugieren que los acontecimientos —en contraste con las historias escritas— no suelen tener puntos culminantes y resoluciones pulcras.

Anthony Grafton (Princeton University).
De una reseña publicada en *The New York Review of Books*.

La edición en inglés de este libro obtuvo el premio Katherine Singer Kovacs de la Modern Language Association en 1996.



Universidad
del Cauca

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial

